Actualidad Bíblica

★ *BREVIOR* ★

COLECCIÓN DIRIGIDA
POR ESCUELA BIBLICA, MADRID
Y POR EDICIONES FAX, MADRID

1. *Bernard Rey.* De la fe en Yahvéh a la fe en la Trinidad.
2. *C. H. Dodd.* La predicación apostólica y sus desarrollos.
3. *Antonio Salas.* La Biblia ante el "más allá". ¿Inmortalidad o resurrección?
4. *"Kittel": Rudolf Bultmann* y *Artur Weiser.* Fe.
5. *Joachim Jeremias.* La promesa de Jesús para los paganos.
6. *Francisco de la Calle.* Respuesta bíblica al dolor de los hombres.
7. *"Kittel": Rudolf Bultmann* y *Karl H. Rengstorf.* Esperanza.
8. *G. Ernest Wright.* El Dios que actúa. Teología bíblica como narración.
9. *"Kittel": Gottfried Quell* y *Ethelbert Stauffer.* Caridad.
10. *Alain Richardson.* Las narraciones evangélicas sobre milagros.

Joachim Jeremias

LA PROMESA DE JESUS PARA LOS PAGANOS

Ediciones Fax
Zurbano 80
Madrid

Unicamente para facilitar el proceso de la lectura, hemos puesto los editores españoles en el texto —pero no en las notas— y [entre corchetes], la traducción sencilla y llana de las expresiones griegas.

PROLOGO

Persigue este trabajo dos propósitos: querría por una parte ser un estudio neotestamentario, y por la otra una contribución al conocimiento de la misión. Y también querría por lo pronto, aprovechando las indicaciones hechas por Sundkler, llamar la atención sobre un capítulo olvidado de la predicación de Jesús e intentar mostrar el puesto relevante que tomó dentro de las palabras escatológicas de Jesús, la representación bíblica del caminar de los pueblos hacia la montaña de Dios.

Pero el autor espera al mismo tiempo que este trabajo pueda provocar útiles reflexiones acerca del fundamento bíblico de la misión. Es cierto que sólo el poner de relieve el resultado "negativo" en la primera parte de este estudio, permite ya medir plenamente la grandeza de la promesa que Jesús hizo a los paganos. La irrupción del "fin de los tiempos", con el acontecimiento del día de la Pascua, señala la hora en la que esa pro-

mesa ha comenzado a realizarse, para los paganos y para Israel. Esa es la grandeza de la obra misional: representar una parte palpable del cumplimiento de la promesa en vías de realización.

Göttingen, Año Nuevo 1956.

Joachim Jeremias

Parte Primera

TRES COMPROBACIONES IMPORTANTES Y NEGATIVAS

A. Jesús formula un juicio severo sobre el proselitismo judío

Cuando apareció Jesús, vivía Israel una época misional como nunca se había visto otra parecida hasta entonces y como no se había de volver a ver en lo sucesivo. En los antiguos tiempos Israel no había tenido actividad misionera. Los orígenes de tal actividad se sitúan en la época postexílica y están relacionados con la aparición y crecimiento de la diáspora. Pero desde la época de los Macabeos, se puede verdaderamente hablar de un período misionero [1]. Era esto algo comple-

[1] F. M. Derwacter, *Preparing the Way for Paul, The Proselyte Movement in Later Judaism,* Nueva York 1930, p. 62; B. J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period,* Cincinati 1939, p. 3; cf. G. F. Moore, *Judaism in the First Three Centuries of the Christian Era* I, Cambridge (Mass.) 1927, pp. 335ss.

tamente nuevo: el judaísmo es la primera gran religión misionera del mundo mediterráneo [2].

En la época de Jesús y de los apóstoles es cuando ese desenvolvimiento alcanza su apogeo. Después de la destrucción del Templo en el año 70 dJC y de la segunda toma de Jerusalén en el 135, comienza a declinar la actividad misionera judía. No es que se extinguiera bruscamente [3]. Pero las severas medidas del emperador Adriano que en el año 132 —poco antes de la revuelta— castigó la circuncisión con pena de muerte [4] e hizo así prácticamente imposible durante un largo tiempo las conversiones al judaísmo; esas medidas decimos supusieron para el proselitismo judío un golpe del que nunca podría reponerse. Añádase a esto el hecho de que la competencia con la actividad misionera cristiana parecía cada vez más condenada al fracaso. Después, el cristianismo llegó a ser la religión del Estado, y la legislación pública que tenía su expresión más acabada en el *Codex Theodosianus* (431 dJC) dictó de nuevo contra la conversión al judaísmo penas cada vez más severas, llegando a la de muerte

[2] G. F. MOORE, *op. cit.* I, pp. 323s.

[3] M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, París 1948, pp. 314-355 (exacto pero unileteral).

[4] A. SCHLATTER, *Die Tage Trajans und Hadrians* (= BFChrTh I, 3), Gütersloh 1897, pp. 6ss; E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I[4], Leipzig 1901, pp. 674ss; BILLERBECK IV, pp. 36s; F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine* II, París 1952, p. 84.—Antonino Pío (138-161) mantuvo el decreto en virtud del cual la castración y la circuncisión estaban castigadas, lo mismo que el homicidio, con pena de muerte; pero lo suavizó permitiendo a los judíos circuncidar a sus hijos, *Modestinus Digest.* XLVIII, 8, 11, cf. E. SCHÜRER, *op. cit.*, p. 677, n. 80.

para las dos partes interesadas [5]: de ahí en adelante el proselitismo judío languideció más y más. En los territorios limítrofes del Imperio romano pudiéronse ciertamente notar hacia el año 1000 algunas conversiones masivas al judaísmo, pero en seguida quedó todo reducido a unas pocas conversiones aisladas [6].

La aparición de Jesús coincide pues con el *más destacado* período misional de la historia del pueblo judío. Es verdad que nuestras fuentes son poco abundantes, porque la literatura talmúdica —dado el debilitamiento del interés que merecía el proselitismo después de la destrucción del Templo en el año 70— nos ofrece pocos materiales. Sin embargo cuatro observaciones que mutuamente se complementan nos dan una idea de esta época misionera, única en su género.

1. El *celo misionero* era grande. Pablo nos muestra (Rm 2,17-23) cómo los judíos, orgullosos de poseer la revelación de la voluntad divina, consideraban una obligación el trasmitir esa voluntad divina a los paganos, el ser φῶς τῶν ἐν σκότει [luz de los que andan en tinieblas] (Romanos 2,19). "Sois lumbreras celestes como el sol y la luna", se dice en Test. Leví 14,3; y deduce luego la obligación de vivir de forma que sea capaz de ganar a los paganos. "Guías en el camino de la vida para todos los hombres", así se designa a los judíos en Sib 3,195s. El proselitismo resultante de tal obligación no se ceñía sólo a la palabra hablada. El judaísmo helenísti-

[5] M. SIMON, *op. cit.*, pp. 338ss.
[6] F. GOLDMANN, art. "Proselyt" en *Jüdisches Lexikon* IV, Berlín 1930, p. 1149.

co nos ofrece abundante literatura misionera [7]. A veces son escritos de propaganda, por ejemplo fragmentos de oráculos sibilinos (que dicen a los paganos: "¡Abandonad las tinieblas de la noche, captad la luz!" [8] "¡Busca el aplacamiento de Dios!" [9]); o bien el libro de José y Asnat (que pinta con fantásticos colores la conversión de Asnat al judaísmo) [10]. Pero ante todo son escritos apologéticos que, destinados principalmente a los lectores cultos, intentaban abrir camino al proselitismo borrando los prejuicios contra los judíos y contra su religión [11].

En la patria Palestina, el interés misionero se reflejaba en la situación social de los prosélitos —encontramos por ejemplo en el siglo I gran número de ellos entre los doctores de la ley [12]—, y en el hecho de esforzarse por mejorar su situación atenuando el rigor de las prescripciones

[7] P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, Hamburg-Volksdorf 1954. A los once escritos estudiados en esta obra, hay que añadir otro duodécimo que es el libro de José y Asnat (cf. n. 10).

[8] *Proem.* 27.

[9] 3 Sib 625.628; cf. 710-723.

[10] Publicado por P. BATIFFOL, *Studia Patristica*, París 1889/90.

[11] Ante todo FILÓN, *Apologia* (fragmento conservado por EUSEBIO, *Praep. evang.* VIII, 11); JOSEFO, *Contra Apionem* I.II. Pero los escritos históricos de judíos helenísticos, como Demetrios, Empolemus, Artanapus y otros, las obras filosóficas de Aristóbulo y de Filón, lo mismo que los escritos judeo-helenísticos publicados con pseudónimo (como el pseudo-Hekataios y el pseudo-Aristeas) tienen en cuantiosa proporción tendencias apologéticas, cf. O. STÄHLIN, *Die hellenistich-jüdische Literatur*, separata de W. v. CHRIST, *Griechischer Literaturgeschichte* II 1^6, Munich 1921, pp. 588-624; P. DALBERT, (cf. n. 7).

[12] J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu* II B^2, Göttingen 1958, p. 103 [Traducción española en preparación].

religiosas y legales [13]. También la exegesis palestina nos muestra hasta qué punto de desarrollo llegó el proselitismo [14]: se trasforma en prosélitos a los paganos que tuvieron estrecho contacto con el judaísmo (la cananea Súa [15], Tamar [16], Asnat [17], la hija de Faraón que salvó a Moisés [18], Jetró [19], Rajab [20], Rut [21], Yitrá [22], los marineros del libro de Jonás [23], e incluso la "chusma de extranjeros" que tomó parte ("se había mezclado con ellos") en la marcha por el desierto [24]. Isaac [25], Jacob [26], Judá [27], José [28], Moisés [29], Jetró [30], Booz [31], todos se hacen misioneros. Gracias a esta interpretación, el harén de Salomón llega a ser la prueba del buen éxito de su actividad misione-

13 Ha demostrado competentemente estos esfuerzos W. G. BRAUDE como tema de su libro, *Jewish Proselyting in the First Five Centuries of the Common Era*, Providence (R.I.) 1940.

14 B. J. BAMBERGER, *Proselytism in the Talmudic Period*, Cincinnati 1939, pp. 174-217.

15 Gn 38,2; Targ. Jerus. I sobre Gn 38,2.

16 Gn 38,6: FILÓN, *De Virtutibus*, parr. 221.

17 Gn 41,50: "José y Asnat", publicado por P. BATTIFOL, *Studia Patristica*, París 1889/90.

18 Ex 2,5: b. Megh. 13a; b. Sota 12b.

19 Ex 18,5s: Targ. Jerus. I sobre Ex 18,6; Mekh. Ex 18,6. Cf. B. J. BAMBERGER, *op. cit.*, pp. 182-191.

20 Jos 2,1-21: Mekh. Ex 18,1; Midhr. Ruth 1,16s. Y otras pruebas documentales en BILLERBECK I, p. 21.

21 Midhr. Qoh. 8,10.

22 2 S 17,25: Midhr. Ruth 1,21.

23 Jon 1,16: Tanch. wajjiqra Ende (Viena 1863, 138a).

24 Nm 11,4: Targ. Jerus. I sobre Nm 11,4.

25 Gn R. 84 sobre Gn 37,1.

26 Ibidem.

27 Targ. Jerus. I sobre Gn 38,2.

28 Gn R. 90 sobre Gn 41,55; 91 sobre 42,6.

29 Midhr. Qoh. 8,10.

30 Mekh. Ex 18,27.

31 Midhr. Qoh. 8,10.

ra[32]. Sobre todo es glorificado como misionero Abraham. Habiendo sido él el primer prosélito[33], ganó muchedumbres enteras de paganos para la fe en el Dios único[34], mientras Sara convertía a las mujeres[35]. Estos éxitos misioneros eran tan grandes, que se decía de él que era el primero en haber hecho de Dios —hasta entonces solamente rey del cielo— rey del cielo y de la tierra[36]. Y así el "padre de los prosélitos"[37] llega a ser el modelo luminoso de los misioneros. "Haz que le amen (a Dios) todas las creaturas, como lo hizo tu padre Abraham"[38]. Hay otro hecho característico que nos muestra cuánta era la influencia de la actividad misionera en el pensamiento: la palabra *diáspora* pierde su resonancia funesta[39]. La dispersión de Israel entre las naciones, considerada antes como un juicio

[32] j. Sanh. II, 20c, 24; Nm R. 10 sobre Nm 6,2.

[33] Mekh. Ex 22,20; b. Sukk 49b; cf. Rm 4,11.

[34] Gn R. 39 sobre Gn 12,8; 48 sobre Gn 18,1; 84 sobre Gn 37,1; Siphre Dt 32 sobre Dt 6,5, etc.; cf. BILLERBECK III, pp. 195s y 215.

[35] Gn R. 39 sobre Gn 12,5; 84 sobre Gn 37,1.

[36] Siphre Dt 313 sobre Dt 32,10.—Se suele ir demasiado lejos en este sentido. Las palabras de Gn 14,19 "¡Bendito seas Abraham (Abram) del Dios Altísimo, creador de cielos y tierra!", son interpretadas de tal manera que se atribuye a Abraham (Abram) el calificativo "creador de cielos y tierra". La conversión al judaísmo representa una nueva creación, y en consecuencia Abraham (Abram), en su calidad de misionero, es el "compañero del creador del mundo" (Gn R. 43 sobre Gn 14,19).

[37] Tanch. sobre Gn 14,1 (ed. S. BUBER, Wilna 1885, 32a, 27).

[38] Siphre Dt 32 sobre Dt 6,5.

[39] Cf. W. C. VAN UNNIK, en *Het oudste Christendom en de antieke cultuur,* publicado por J. H. WASZINK, W. C. VAN UNNIK y CH. DE BEUS, t. I, Haarlem 1951.

de Dios, se convierte en una ocasión otorgada por él para ser alabado entre los paganos [40].

2. En el mundo helenístico, *una intensa aspiración religiosa* venía al encuentro del celo misional judío. Porque en el mundo antiguo debilitado y decadente, se había establecido y largamente propagado la opinión de que la religión verdadera venía de Oriente. Y he aquí que, bajo la forma de judaísmo, el monoteísmo bíblico y su culto sin imágenes opone al politeísmo su implacable crítica y sus pretensiones exclusivas. Lo que se anunciaba, era una verdad revelada, que se expresaba con textos inspirados: una verdad que mostraba su intolerancia inflexible respecto a cualquier tentativa de asimilación [41], y que en espera del próximo juicio de Dios, exigía la conversión y estaba ligada indisolublemente a una moral estricta. En resumen: una forma de adoración a Dios que sobrepasaba en cien codos todos los cultos y todos los sistemas religiosos contemporáneos. Hasta qué punto llegó a ser valedera la impresión de tal superioridad, nos lo demuestran los magníficos éxitos cosechados por el proselitismo judío, a pesar del antisemitismo ampliamente diseminado en el mundo antiguo [42].

3. El proselitismo judío se esforzaba por to-

[40] Tb 13,3-6; b. Pes 87b. Y otras pruebas documentales en BRAUDE, *op. cit.* (cf. n. 13), pp. 18s.

[41] La sinagoga no puede resultar responsable de las formaciones híbridas judeo-paganas que aparecían acá y allá, sobre todo en Asia Menor.

[42] E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* III⁴, Leipzig 1909, pp. 150-155; J. LEIPOLDT, *Antisemitismus in der alten Welt*, Leipzig 1933; y también su art. "Antisemitismus" en *Reallexikon für Antike und Christentum* I, Stuttgart 1950, pp. 469-476.

dos los medios en *facilitar la conversión a los paganos*. El anuncio de la Palabra se simplificaba haciendo pasar al segundo término las prescripciones rituales y poniendo en el primero las prescripciones morales [43]; y también presentando la religión judía con un talante filosófico-religioso [44]. El obstáculo mayor para convertirse era la obligatoriedad de la circuncisión. Teniendo en cuenta este hecho, se formaban con alguna profusión, en torno a las sinagogas y con vínculos un tanto laxos con ellas, grupos de hombres y de mujeres "temerosos de Dios", a los que sólo se les exigía —además del reconocimiento del Dios único— la observancia de los mandamientos más importantes (desde luego, el descanso del sábado y las prescripciones alimentarias [45]). La experiencia enseñaba que con frecuencia la siguiente generación realizaba la conversión total aceptando la circuncisión [46].

4. *Los resultados* eran extraordinarios. Los Hechos de los Apóstoles nos hablan de misioneros cristianos que encontraban por todas partes prosélitos y "temerosos de Dios". Los había en Jerusalén [47] lo mismo que en Cesaréa [48], en

[43] b. Schab. 31a: Hillel al dirigirse a un pagano que quería convertirse, resume el contenido de la Torá en una frase: "Lo que tú no quieres que se te haga, no lo hagas tampoco a tu prójimo— ahí está toda la Torá, todo lo demás no es más que comentario ¡Ve y estudia!".

[44] Sobre todo Filón.

[45] E. Schürer, *op. cit.* III, p. 175.

[46] Juvenal, *Sat.* 14, vv. 96-106.

[47] Hch 6,5.

[48] Hch 10,2.

Siria[49], en Asia Menor[50], en Grecia[51]; y en Roma[52] lo mismo que en Egipto[53] y en el reino de los Partos[54]. Las mujeres eran mayoría: en Damasco, según Josefo, casi toda la parte femenina de la población se había adherido a la sinagoga[55]; en Roma, la esposa de Nerón, Poppaea Sabina, era una θεοσεβής[56] [veneradora de Dios, religiosa, piadosa]. Los éxitos prodigiosos ofrecidos por la misión del apóstol Pablo, que en diez años llegó a dar a la fe cristiana puntos de apoyo en casi todo el mundo de entonces, se relacionan en parte con el hecho de que por doquier se podía beneficiar del trabajo previo llevado a cabo por el proselitismo judío.

Es claro que la actividad misionera judía tenía sus límites: no se la puede asimilar pura y simplemente a lo que en nuestros tiempos llamamos "Misión". Nada sabemos de que las autoridades judías enviaran oficialmente misioneros[57]; la actividad misionera se fundaba más bien en la *iniciativa personal* (cf. Jn 7,35) y en la fuerza de atracción del culto celebrado en las sinago-

49 Hch 6,5.
50 Hch 13,16.26.43.50.
51 Hch 16,14; 17,4.17; 18,7.
52 JOSEFO, *Ant.* XVIII, 82; inscripciones romanas en J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* I, Roma 1936, n.º 21, pp 19s (véase a este propósito J. JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958, p. 55, n. 3); n.º 68, pp. 40s; 202, p. 141; 222, pp. 158s; 256, pp. 181s; 462, pp. 340s; 523, pp. 383s.
53 JOSEFO, *Ant.* XIV, 116; Tos. Qid. V,4.
54 JOSEFO, *Ant.* XX, 17ss, etc.
55 JOSEFO, *Bell.* II, 560.
56 JOSEFO, *Ant.* XX, 195, cf. Vita 16. Θεοσεβής es claro que no tiene el carácter de un juicio de valor general, pero indica una inclinación hacia el judaísmo, cf. G. BERTRAM, ThW III, p. 126, n. 16.
57 W. G. BRAUDE, *op. cit.* (cf. n. 13) p. 5.

gas. El proselitismo era ante todo obra de la diáspora, según lo prueba su rica literatura misionera. En Palestina se tendía más bien a una actitud pasiva, a esperar la venida de los paganos (de ahí προσήλυτος [el que viene]). Más aún, los teólogos de la escuela de Schammaí se mostraban escépticos respecto de los prosélitos [58]. El rival de Schammaí, Hillel (hacia el año 20 aJC) era ciertamente de lleno favorable al proselitismo [59]: "Ama a las creaturas, y condúcelas a la Torá", dice una de sus sentencias [60]. Y a la teología de Hillel habría de pertenecer el porvenir próximo. Mas la gran limitación de la actividad misionera judía consistía sobre todo en que con ella, religión y nación quedan unidas indisolublemente. La conversión a la religión judía acarreaba la pertenencia al pueblo judío, la naturalización. En otras palabras: el proselitismo judío era al mismo tiempo una *propaganda na-*

[58] Schammaí rechaza a los postulantes en b. Schab. 31a; el schammaíta R. 'Eli'ezer b. Hyrkanos expone una opinión pesimista sobre los prosélitos (Mekh. Ex 22,20; 23,4), cf. W. BACHER, *Die Agada der Tannaiten* I[2], Estrasburgo 1903, pp. 106s. Las objeciones de B. J. BAMBERGER, *op. cit.* (cf. n. 14), pp. 278 y 280-282, no son convincentes. Los schammaítas han atribuido a los paganos seguramente un menor grado de impureza que los discípulos de Hillel (Pes. 8,8; 'Edh. 5,2); pero ello obedecía al afán conservador, y no era efecto de una mayor simpatía por la Misión (BILLERBECK I, p. 104). (Lo mismo, la actitud de los discípulos de Hillel que atribuían a los paganos la misma grave impureza del que está manchado por el contacto con un cadáver, no tenía nada que ver con su posición respecto al proselitismo: se trataba de impedir un crecimiento excesivo de los matrimonios entre judíos y paganos).

[59] b. Schab. 31a. [Sobre la rivalidad entre Hillel y Schammaí, cf. JEREMIAS. *Palabras de Jesús*, "Actualidad Bíblica" 7, pp. 31ss, Fax, Madrid [2]1970].

[60] Pirqe Abhoth 1,12.

cional. Hemos de percibir con toda claridad tales limitaciones. Pero no cambian en nada la importancia de este aserto: Jesús creció en el seno de un pueblo que desplegaba en palabras y escritos un proselitismo muy activo entre los paganos, porque se sabía obligado a proclamar la gloria y la grandeza de su Dios entre las naciones.

Y también resulta por ello más singular comprobar que la única palabra de Jesús relativa al proselitismo judío es una palabra de crítica acerada: "¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que recorréis mar y tierra para hacer un prosélito, y cuando llega a serlo le hacéis hijo de la gehenna el doble más que vosotros!" (Mateo 23,15). El logion procede de una antigua tradición aramea [61]. En el primer miembro de

[61] Tienen carácter de semitismos: *a)* la construcción paratáxica de la frase, según la cual parecería que la maldición se refiere también a "recorréis mar y tierra", cuando de hecho se relaciona solamente con las palabras finales. No es porque practiquen el proselitismo, por lo que los escribas y fariseos incurren en maldición, sino porque hacen de los prosélitos "hijos de la gehenna"; *b)* el empleo alternativo de ὅτι (v. 15) y de οἱ (v. 16) después de οὐαί presupone ya como base el arameo *di*; *c)* οὐαί sólo se encuentra raramente en la koiné (ARRIANO, *Epicteto*, 3,19,1; 3,22,32; Pap. Oxyrh. 413,184s) como un latinismo (=vae), pero con frecuencia en los LXX y en el NT. Aquí οὐαί no es la trascripción del hebreo *hoy* o *oy* (cf. BLASS-DEBRUNNER, parr. 4,2a), sino la traducción exacta del arameo *vay*; Mt 23,15 no es pues un septuagintismo (Blass-Debrunner) sino un arameísmo; *d)* el paralelismo ἡ θάλασσα καὶ ἡ ξηρά (γῆ), es desconocido en griego, y en cambio es frecuente en el AT (Gn 1,10; Jon 1,9.13; Sal 66,6) y en la literatura rabínica (referencias en A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929, p. 674); *e)* verosímilmente ἕνα, es también un semitismo. Sería la traducción literal de un artículo indefinido arameo *ḥad* (J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*[5], Göttingen 1959, p. 168, n. 3; traducción española *Las parábolas de Jesús*[2], Verbo Divino, Este-

la frase reconoce el celo que no se arredra por los viajes peligrosos por tierra y por mar en servicio del proselitismo; para concluir luego de manera tanto más abrumadora: el único resultado de vuestra actividad misionera es corromper a los paganos convertidos y hacer de ellos hijos del diablo que hasta os superan en maldad [61a].

lla 1972), y por eso no debe resultar acentuado en la traducción; *f)* en fin υἱὸς γεέννης es ciertamente un semitismo. Se llamaban "hijos de la gehenna" (*bené guehinom* b. R.H. 17a) a los que habían merecido esa condenación.

[61a] J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenague 1954, pp. 260-262 intenta eludir la conclusión sacada de Mt 23,15, es decir la existencia de un proselitismo judío activo. Considera dos posibilidades para librarse de ella: —1.º Mt 23,15 no dimana de Jesús, sino que data de la época en que comenzó la misión entre los paganos, y se refiere a un acaecimiento particular, a saber la reunión de los príncipes en el año 43 dJC. En esa fecha Herodes Agripa I convocó en Tiberíades a cinco príncipes vasallos de Roma (JOSEFO, *Ant.*, XIX, 338-341), entre los que estaba Antíoco IV de Commagene. Como Josefo narra después que el hijo de Antíoco IV, Epífanes, había prometido a Agripa I convertirse al judaísmo para casarse con la hija de Agripa, Drusila (JOSEFO, *Ant.*, XX, 139), Munck supone que ese arreglo quedó convenido en el curso de la reunión (lo cual es posible). Ve pues en el príncipe de Commagene, Epífanes, al "prosélito" de Mt 23,15, y supone que Agripa I había llevado a Tiberíades un grupo de escribas y de fariseos para persuadir a Epífanes que se convirtiera (lo cual ya es más difícil de admitir). Esta interpretación de Mt 23,15 —aun dando de lado a la datación tardía del logion y su referencia asaz aventurada a un acaecimiento aislado— tropieza con una objeción filológica: haría falta en efecto traducir ἕνα προσήλυτον por "un solo prosélito", lo cual, dado lo que queda dicho en las explicaciones de la nota 61 (letra e), viene a resultar sumamente discutible. Además el viaje de Jerusalén a Tiberíades no puede apenas ser cualificado como "recorrido por mar y tierra".—2.º La segunda posibilidad que considera Munck para interpretar Mt 23,15 sin concluir en un activo proselitismo judío, consiste en dar a la palabra προσήλυτος el sentido de "discípulo judío de los fariseos". Los fariseos "andan a la caza" de discípulos (p. 262). Pero la palabra προσήλυτος

Admitamos que Jesús rechaza un proselitismo superficial [62], que su palabra fustiga la orgullosa seguridad de los fariseos y el fanatismo de sus convertidos [63], que su maldición difícilmente puede ser considerada como condenación de la propia actividad misionera; pero no es menos cierto, para sorpresa nuestra, que esas palabras duras y enigmáticas sobre los "hijos de la gehenna" son la única declaración de Jesús que poseemos sobre el proselitismo judío: y ello en una época de actividad misionera que no ha conocido par en la historia judía.

no tiene en parte alguna tal sentido. Siempre designa al pagano convertido al judaísmo. Hay pues que atenerse a la interpretación dada en el texto.

[62] Las críticas rabínicas relativas a los prosélitos están comentadas por W. G. BRAUDE, *op. cit.* (cf. n. 13), pp. 39-48.

[63] Cf. Hch 13,50.

B. Jesús, durante su vida, prohibió a sus discípulos anunciar el evangelio a los paganos

El enigma se nos hace aún más inquietante cuando leemos las instrucciones que Jesús da a sus discípulos:

"No vayáis hacia [64] los paganos [65]
ni entréis en la provincia [66] de Samaría;

[64] Εἰς ὁδόν = aram. *leorah* = "en dirección de, hacia"; cf. Targ. 1 R 18,43; Ez 8,5; 40,44. La traducción "por un camino" es por consiguiente falsa.

[65] La oposición de ἔθνη y samaritanos por una parte, e Israel por otra parte, muestra que la palabra ἔθνη es un biblicismo: es el término religioso colectivo empleado para designar a los paganos, por oposición al pueblo elegido (cf. K. L. Schmidt, ThW II, pp. 362ss).

[66] El singular εἰς πόλιν Σαμαριτῶν es muy curioso, así como la falta de artículo delante de πόλιν. ¿Qué viene a significar eso de "No entréis en una ciudad de los samaritanos"? ¿Es que Jesús prohibe solamente entrar en las ciudades samaritanas, a diferencia de en los pueblos samaritanos? Pero ya vemos que todo el tono del logion habla contra esta interpretación. ¿O es que Jesús prohibe sólo entrar en la capital, Samaría? Entonces debería haber

id más bien hacia [67] las ovejas perdidas
de la casa de Israel [68]".
(Mt 10,5s).

Esta especie de terceto o trístico, que se funda en una tradición araméa [69] y que no tiene equivalente ni en Marcos ni en Lucas —lo cual apenas podría ser atribuido al azar—, prohíbe formalmente a los discípulos la actividad misionera entre los paganos. La prohibición de dirigirse

un artículo delante de πόλιν. Todas las dificultades desaparecen si reconocemos que πόλις es aquí una falsa traducción del arameo *medina* que, en el arameo palestino, significa: *a)* en la forma indeterminada *medina* "provincia"; *b)* en la forma determinada *medinta* "ciudad" (G. DALMAN, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch*², Frankfurt a.M. 1922, p. 225; C. C. TORREY, en *Harv. Theol. Rev.* 17, 1924, pp. 83ss; H. GRIMME, en *Bibl. Ztschr.* 23, 1935/36, p. 253; H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* [= Acta Semin. Neotest. Upsal. 12], Upsala 1945, pp. 141s; M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*², Oxford 1954, p. 11). La expresión aramea *medinat* que debía ser originariamente la de Mt 10,5 permitía las dos traducciones: debía significar "provincia" pero por error fue traducida por πόλις. Idéntica falsa traducción de *medina* por πόλις la encontramos en Lc 1,39 (sin duda texto original hebreo) y en Hch 8,5; cf. también Lc 8,39 (καθ' ὅλην τὴν πόλιν = provincia) con el par. Mc 5,20 (ἐν τῇ Δεκαπόλει). Que Mt 10,5s sea traducción de un texto semítico, lo vemos confirmado por la falta del artículo delante de πόλιν, lo que hace suponer la existencia de un estado constructo hebreo [cf. RAMÍREZ, *Gramática hebrea*, p. 32, Bilbao].

[67] Cf. infra p. 34, n. 88: πρός es una variante de traducción.

[68] Οἶκος en el sentido de "pueblo", "raza", "descendencia" es un semitismo. La falta de artículo delante de οἴκου 'Ισραήλ nos hace suponer de nuevo la existencia de un estado constructo hebreo [cf. RAMÍREZ, *Gramática hebrea*, p. 32, Bilbao].

[69] La estructura es palestina: dos líneas en paralelismo sintético, van seguidas como conclusión de una línea en paralelismo antitético.

hacia Samaría les cierra el sur, la de ir hacia los paganos les cierra las otras tres direcciones: han de ceñirse pues a Galilea. Se ha intentado atenuar la dureza de estas palabras suponiendo que sólo eran valederas para el primer envío de los discípulos en misión. Pero otro pasaje (Mateo 10,23) nos veda intentar el recurso de tal escapatoria: "Cuando os persigan en una ciudad [70], huid a otra [71]. Amén, yo os aseguro [72]: no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel, antes de que venga el Hijo del hombre". En efecto, esta vieja palabra ἀμήν —cuya antigüedad está probada por su contradicción con la actitud universalista de Mateo [73], y por su carácter necesariamente extraño de profecía no realizada— esta palabra implica que el anuncio de la buena nueva en Israel no estaría aún terminado en el momento de la parusía [73a].

Hay otro hecho que confirma que esta misión de los apóstoles estaba destinada al pueblo de Israel: su número —doce [74]— por el

[70] Ἐν τῇ πόλει ταύτῃ: el empleo superfluo del demostrativo es un semitismo; cf. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*², Göttingen 1949, p. 94, n. 2.

[71] Εἰς τὴν ἑτέραν: el artículo definido debe de ser aramaizante.

[72] Sobre las palabras con ἀμήν, cf. J. JEREMIAS, "Kennzeichen der ipsissima vox Jesu", en *Synoptische Studien* (Homenaje a A. Wikenhauser), Munich 1954, pp. 86-93.

[73] Cf. infra pp. 29s y 46s.

[73a] ¿Debe interpretarse también Mt 7,6 como prohibición de misionar entre paganos? (T. W. MANSON, *Jesus and the Non-Jews*, Londres 1955, p. 3, enfoca esta posibilidad): es muy discutible. Parecería más natural admitir que las palabras "perros" y "puercos", como en 2 P 2,22, designan a los hombres presa del vicio y de la inmoralidad.

[74] Sobre el carácter histórico de los "Doce", cf. J. JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender* (= BFChrTh XXXIII, 4),

cual se manifiesta claramente la intención de Jesús de dirigirse al pueblo de las doce tribus. Pero al considerar esta cifra, no debemos perder de vista que se la aplica no al Israel empírico, sino al pueblo de Dios escatológico. Ello resulta, no sólo de la función escatológica que se les promete a los apóstoles (Mt 19,28 y par. Lc 22,29s), sino también de la propia cifra "doce": el pueblo judío actual no abarca en realidad más que dos tribus y media [75]; la cifra doce engloba por tanto las nueve tribus y media perdidas del reino del Norte [76], cuyo retorno se espera al fin de los tiempos. Los doce apóstoles son pues representantes del pueblo de Dios tal como será en la consumación de los siglos, y sobre cuyo alcance aún hemos de hablar.

Verdad es que a los dos logia propios de Mateo que ciñen la misión de los apóstoles a Israel, se

Gütersloh 1930, p. 71, n. 4; K. H. RENGSTORF, ThW II, pp. 325s.

[75] Muy artificialmente G. H. BOX, *The Ezra-Apocalypse*, Londres 1912, p. 296, trata de explicar la cifra de 2 1/2 con Jos 22,9: trataríase entonces, a causa de un malentendido, de las 2 tribus y 1/2 trasjordánicas (Rubén, Gad, 1/2 Manasés). Pero la conclusión que se saca de las crónicas genealógicas postexílicas, y según la cual se trata de las 2 tribus y 1/2 (ó 3) de Judá, Benjamín y Leví (J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu* II B², Göttingen 1958, pp. 93.149), ha sido definitivamente confirmada por el Test. Neft. 3 hebraico y por los nuevos textos palestinenses ("Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas", 1,2, publicado por E. L. SUKENIK, "'Oçar ha-megilloth ha-genuzoth", Jerusalén 1954, tabla 16, 2).

[76] Bar. sir. 62,5; 77,19; 78,1; 4 Esr. 13,40 (sir. arab.); Asc. Jes. 3,2; Commodiano (siglo IV), Carm. Apol., 936-939. Al lado de la cifra 9 1/2 se introduce secundariamente la cifra 10, y también a veces la cifra 9.

pueden oponer una serie de declaraciones de Jesús pronunciadas antes de la Pascua y aducidas por los tres evangelistas; declaraciones que se refieren a una actividad misionera entre los paganos. Pero ya sobre todas esas declaraciones —en absoluto todas— cabría preguntarse si no tendrán otra significación, si no se tratará de palabras de Jesús interpretadas y trasformadas.

Comencemos por *Marcos*, el más antiguo de los sinópticos. En el orden de ideas que nos ocupa, encontramos solamente dos pasajes [77] estrechamente emparentados: Marcos 13,10 y 14,9. El antiguo logion arameo [78] de Mc 14,9 —uno de los trece logia con ἀμήν de este Evangelio [79]— parece entrañar, con las palabras ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον [dondequiera que se anuncie la buena nueva, en el mundo entero], una actividad misionera universal, merced a la cual la acción de aquella mujer anónima habría de hacerse célebre en todo el mundo: así comprendieron sin duda alguna Marcos y Mateo este logion. Pero podría-

77 Mc 5,19 (ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σούς, καὶ ἀπάγγειλον αὐτοῖς κτλ) apenas puede ser tenido en cuenta. La orden dada al endemoniado curado de anunciar "a los suyos" lo que Dios le ha hecho, parece que se refiere ante todo a su familia (cf. el par. Lc 8,39).

78 Veamos: *a)* ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν; *b)* κηρυχθῇ εἰς = aram. *baser le-* seguido de la indicación de la persona o personas a que se dirige el mensaje (referencias, en ZNW 44, 1952/53, p. 103, n. 7; en cambio en el hebreo del AT *bisar* se construye con el acusativo de la persona); *c)* la utilización por dos veces de la pasiva, para expresar la acción de seres celestes (κηρυχθῇ, λαληθήσεται).

79 Cf. el artículo citado en la n. 72.

mos preguntarnos si tal interpretación está conforme con su sentido primitivo. Como he demostrado en otra parte [80], la palabra ὅπου [dondequiera] debería ser (Mc 9,18) tomada en sentido temporal ("cuando"), y εὐαγγέλιον [evangelio, buena nueva] debería ser entendida en el sentido antiguo, antepaulino, de Ap 14,6s, donde esta palabra designa el "evangelio eterno", el eterno mensaje de victoria anunciado por el ángel al fin de los tiempos. Entonces el pasaje de Mc 14,9 tendría un sentido estrictamente escatológico: "Amén, os lo aseguro: cuando [80a] (el ángel de Dios) anuncie el evangelio eterno al mundo entero, entonces aparecerá también (delante de Dios) lo que esta mujer ha hecho, para que él se acuerde de ella (favorablemente, en el último Juicio)". Lo cual significa: el "anuncio al mundo entero" no es el realizado por los hombres en la época que precede a la parusía, sino por el ángel de Dios en el día último. Si esta interpretación es justa, el logion no afecta originariamente a la misión universal de los apóstoles, sino al fin del mundo y al Juicio final. Y entonces habremos de comprender de la misma manera el logion aislado, y estrechamente relacionado con el anterior, de Mc 13,10 [81], el cual, a causa de la ausencia

[80] En ZNW 44, 1952/53, pp. 103-107; cf. también *Die Abendmahlsworte Jesu*[3], Göttingen 1959.

[80a] Ὅπου ἐάν para una acción realizada una sola vez, como en Mc 14,14a.

[81] Un hecho basta ya para mostrar que Mc 13,10 nos ha sido trasmitido originariamente como un logion aislado: este versículo interrumpe la continuidad entre los

de πρῶτον [primeramente, antes][82], se presenta así en la versión más antigua de Mateo[83]: "Y en el mundo entero será proclamada la[84] buena nueva del advenimiento del reino de Dios[85], para servir de testimonio a todas las naciones. Y entonces vendrá el fin" (Mt 24,14). También aquí originariamente se trata, no de una predicación humana, sino de un acontecimiento apocalíptico, a saber, la proclamación por el ángel del acto divino que culmina y acaba todo (cf. Ap 14,6s)[85a].

vv. 9 y 11; además falta en los par. Mt 10,17-22 y Lc 12,11s. Es posible que este versículo haya sido insertado en el discurso de Marcos evocado por εἰς μαρτύριον (Mc 13,9); es cierto que esta expresión falta en Mc 13,10, pero la encontramos en el versículo correspondiente de Mateo (Mt 24,14).

82 Cf. p. 39, n. 94; en Mc 7,27 también πρῶτον es secundario.

83 La expresión εἰς μαρτύριον, que falta en Mc 13,10 prueba quizá también que la versión de Mateo es más antigua (cf. n. 81). Y por otra parte, el genitivo τῆς βασιλείας de Mt 24,14, que no está en Mc 13,10; 14,9; Mt 26,13, es probablemente secundario. Además la comparación con los pasajes citados permite suponer que las dos expresiones ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ y εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν (Mt 24,14) son dos traducciones (o la misma traducción amplificada) de un solo texto semítico primitivo.

84 Τοῦτο es un demostrativo superfluo (cf. p. 24, n. 70) que falta en Mc 13,10.

85 Para *baser le-* seguido de la indicación de la persona, cf. supra p. 26, n. 78; el εἰς de Mc 13,10; 14,9 es más antiguo que el ἐν de Mt 24,14; 26,13.

85a G. D. Kilpatrick —por camino completamente distinto— llega a la conclusión de que Mc 13,10 y 14,9 no atañen originariamente a la misión entre los paganos, en "The Gentile Mission in Mark and Mark 13,9-11" aparecido en *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford 1955, pp. 145-158. Kilpatrick no ve en Mc 13,10 una frase independiente. Relaciona (con Burkitt) καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη, (Mc 13,10 comienzo) con el v. 9, y considera

En *Mateo* (además de los dos versículos de que acabamos de tratar, Mt 24,14 y 26,13), están los pasajes siguientes, en los que se podría percibir una alusión a la misión de los apóstoles entre los paganos: Mt 5,13: ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς [vosotros sois la sal de la tierra] (falta en los par. Mc 9,50; Lc 14,34); Mt 5,14: ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου [vosotros sois la luz del mundo] (muy propio también de Mateo; expresión consagrada —cf. Billerbeck I, pp. 237s— que tiene aquí un sentido escatológico —cf. infra p. 97—); Mt 10,18: εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν [en testimonio ante ellos y ante los paganos] (las tres últimas palabras griegas faltan en los par. Mc 13,9; Lc 21,12); Mt 21,43 (falta igualmente en los par. Mc y

(con Turner) el εἰς del v. 10 (comienzo) como una preposición de lugar: los discípulos comparecerán ante los magistrados judíos y paganos "en testimonio para ellos y entre todas las naciones (de que el fin está cerca)". En cuanto a las otras palabras de Mc 13,10 (πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον), las relaciona con el v. 11: "y antes (antes de que os arresten) es preciso que la buena nueva sea anunciada, y cuando os lleven ante los tribunales, no os inquietéis..." El v. 10 significa pues simplemente que el anuncio del evangelio será la causa del arresto. En consecuencia Kilpatrick considera el εἰς de Mc 14,9 como una preposición de lugar ("throughout the whole world"). Según él, nada indica aquí que el evangelio mencionado en esos dos pasajes (Mc 13,10; 14,9) se dirija a otros oyentes que a los judíos de Palestina y de la diáspora. Su conclusión: "with these two verses our clearest references to preaching to Gentiles disappear from Mark" (p. 149) está de acuerdo —aunque por otro camino, como hemos dicho— con nuestra propia conclusión. En cambio, está su frase que va mucho más allá: "universalism is absent from Mark" (p. 157); no puede ser admitida si consideramos lo expuesto en la p. 44 y en la parte III del presente estudio.

Lc); Mt 22,9s: pudo Mateo pensar en los paganos (originariamente se trataba de publicanos y de pecadores); y quizá lo mismo en Mt 25,40, con ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων [a uno de estos hermanos míos más pequeños], ha pensado en los discípulos que predican entre los paganos (pero la palabra τούτων [de estos] es un demostrativo superfluo [cf. n. 70], es decir que originariamente se trataba de todos los pobres y de todos los afligidos). En todos estos pasajes, se podría tratar de interpretaciones o de añadiduras del evangelista [86].

En *Lucas* sólo podemos mencionar el envío de los setenta (Lc 10,1, duplicado secundario Lc 9,1) y la segunda invitación al festín (Lc 14,23); (en el par. Mt 22,1-10 encontramos sólo una invitación a los que no habían sido convidados).

Que Jesús, durante su vida, envió sus discípulos solamente a Israel, lo confirma también la actitud de la Iglesia primitiva; aunque sobre este punto toda cautela es poca al sacar las conclusiones.

El pasaje más importante es Ga 2,7s donde se dice de Pedro que τὸ εὐαγγέλιον (o ἡ ἀποστολή, v. 8) τῆς περιτομῆς [la evangelización (o el apostolado, v. 8) de la circuncisión] le había sido confiado. Se discute si el genitivo τῆς περιτομῆς [de la circuncisión] ha de ser entendido etnográficamente (anuncio del evangelio a los judíos solos), geo-

[86] Sobre la orden de evangelización de Mt 28,18-20, que no pertenece a las palabras pronunciadas antes de la Pascua, cf. infra p. 52.

gráficamente (anuncio limitado a Palestina...) o kerygmáticamente (anuncio ligado a la Ley). En cualquier caso expresa una limitación de principio en la misión de Pedro, ceñida al campo judío. Claro que Santiago, Cefas y Juan reconocían la predicación de Pablo no ligada a la Ley; pero ellos se consideran a sí mismos como enviados εἰς τὴν περιτομήν [a la circuncisión] (Ga 2,9).

La historia del Centurión Cornelio (Hch 10,1 - 11,18) confirma lo dicho. Pedro no bautiza al pagano Cornelio sino después de una manifestación explícita de Dios (Hch 10,44-48)[86a], y tiene que capear en Jerusalén una tempestad de indignación (Hch 11,1-3). Sería evidentemente temerario admitir que tal indignación había sido provocada por el hecho de que Pedro había bautizado a un pagano (el prosélito Nicolás pertenecía ciertamente a la comunidad de Jerusalén, Hch 6,5); era más bien debida sin duda al hecho de que Pedro había bautizado a Cornelio sin que éste hubiera aceptado de antemano la circuncisión (Hch 11,3; cf. Hch 15,1.5).

No se puede pues decir que la comunidad de Jerusalén se hubiera levantado por principio contra la admisión de los paganos[86b]; según Hch 11 se opuso solamente a que la aceptación de la circuncisión y de la Ley les fuera ahorrada a los

[86a] Dios cumple su promesa de "derramar su Espíritu en toda carne" (Jl 3,1 = Hch 2,17), y manifiesta con ello que admite a los paganos en la comunidad de los tiempos de salvación.

[86b] Hay que aprobar la afirmación de E. LOHMEYER, "Mir ist gegeben alle Gewalt", en *In memoriam Ernst Lohmeyer*, Stuttgart 1951, p. 43: "El derecho fundamental a la misión entre los paganos existe desde el comienzo"; (pero sería mejor hablar de "admisión de los paganos" que de "misión entre los paganos").

paganos. Sin embargo hay un hecho que no puede menos de extrañarnos: nada nos permite suponer que la comunidad primitiva hubiera emprendido en seguida de la Pascua la misión entre los paganos (cf. especialmente Hch 11,19). Sus iniciadores y agentes activos fueron más bien —prescindiendo de casos aislados como el de Hch 10,1ss— los miembros helenistas de la comunidad primitiva, dispersos a consecuencia de la persecución señalada con el martirio de Esteban (Hch 8,25ss; 11,20ss; cf. también Hch 8,4ss); hasta que Pablo llegó a ser el "apóstol de los paganos" por excelencia. Cuando consideramos estos hechos, parece poco verosímil que, durante la vida de Jesús, los discípulos hubieran extendido a los paganos su actividad.

C. Jesús ciñó su propia actividad a Israel

El problema que nos plantea el estudio que acabamos de hacer, se hace más acuciante cuando nos volvemos para encarar la actividad del propio Jesús.

Aun sin franquear las fronteras de Palestina, Jesús tuvo que entrar por fuerza en contacto frecuente con los no judíos. Aunque hubiera pocos paganos en la parte montañosa de Galilea, eran más numerosos en las riberas del lago de Genezareth y en otras regiones fronterizas; y nada digamos en Jerusalén. La cuestión de una actividad entre los paganos había de planteársele necesariamente.

Y en efecto, Jesús tomó partido en esta cuestión, de una manera absolutamente negativa: οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ [no he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel], dice un logion aislado [87] que se remonta a una antigua tradición

[87] Falta en el par. Mc 7,25, y vuelve en forma de instrucción a los discípulos en un pasaje propio de Mt 10,6.

aramea (Mt 15,24) [88]. Jesús rechaza expresamente la idea de que él pudiera ser enviado también a los paganos; su misión está destinada solamente a las ovejas perdidas de la casa de Israel [89]. Y esa precisamente es la voluntad de Dios, como lo expresa la pasiva ἀπεστάλην [(no) he sido enviado], de manera subentendida. Es lo que decía la Escritura: "Yo suscitaré para ponérselo al frente un solo pastor que las apacentará, mi siervo David

[88] *a)* Οὐκ... εἰ μή = *el·la...la* = solamente. *b)* La pasiva ἀπεστάλην expresa la acción de Dios (K. H. Rengstorf, ThW I, p. 402, n. 34). *c)* Ἀποστέλλειν εἰς, seguido de la indicación del grupo de personas al que se es enviado, es extraño al griego clásico, pero tiene equivalentes en el griego de los Setenta: LXX Jr 30,8 (TM 49,14); 3 Βασ 18,20; Hch 26,17 (cf. ἐξαποστέλλειν εἰς LXX Jc 19,29 A; Ab 1; Hch 22,21); εἰς es la traducción del hebreo *be-*. Como consecuencia de lo dicho resulta verosímil que ἀποστέλλειν εἴς τινα haya de ser considerado como un semitismo; y esta conclusión resulta confirmada por la comparación del pasaje que nos ocupa con Mt 10,6 (πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ). Porque Mateo 15,24 y 10,6 son en su segunda parte textualmente idénticos; sólo la preposición es diferente (Mt 15,24: εἰς; Mt 10,6: πρός). Esta yuxtaposición de εἰς y de πρός debe ser considerada como una variante de traducción. (Por otra parte ἀποστέλλειν εἴς τινα muestra que Mt 15,24 es griego de traducción anterior a Mateo; porque de ordinario Mateo dice siempre ἀποστέλλειν πρὸς τινα: Mt 21,34.37; 23,34.37; 27,19). *d)* Para οἴκου Ἰσραήλ, cf. n. 68.

[89] El genitivo οἴκου Ἰσραήλ puede ser un genitivo partitivo (en este caso, la misión de Jesús se ciñe a una parte de Israel, es decir a los que dentro de Israel están perdidos), o un genitivo epexegético (en este caso, Jesús dice que él es enviado a Israel entero, que es presa de la perdición). El uso ordinario del AT (Jr 50,6; Ez 34,5ss; Is 53,6) habla claramente en favor de la segunda interpretación del genitivo, así como las oposiciones en el contexto de Mt 10,6 y 15,24 (paganos, samaritanos / Israel; o paganos / Israel). Es pues Israel entero lo que a los ojos de Jesús se asemeja a un rebaño perdido y sin pastor, incluidos los israelitas piadosos; y casi se pudiera decir: sobre todo esos (cf. Lc 15,25ss).

(Ez 34,23)..., y sabrán que yo, Yahvéh su Dios, estoy con ellos, y que ellos, la casa de Israel, son mi pueblo (Ez 34,30)". La autenticidad de Mt 15,24 apenas puede ponerse en duda: unas palabras tan "particularistas" debían resultar profundamente extrañas para la Iglesia que, desde la época prepaulina, había comenzado su actividad misionera entre los paganos (Hch 11,20ss). No es desde luego por azar por lo que Mt 15,24 (y también las palabras análogas de Mt 10,5s) faltan en Marcos y en Lucas. Si Mateo trae este logion, a pesar de su carácter tan extraño, es que estaba sostenido por la autoridad del Señor.

Es verdad que R. Bultmann promueve una objeción contra la autenticidad de Mt 15,24. Según él, el Evangelio de Juan muestra que ἀποσταλῆναι [haber sido enviado] (lo mismo que πεμφθῆναι [haber sido enviado]) "pertenecen a la terminología de una época posterior" [90]. Mas esta objeción no está justificada: en *ningún* lugar del Evangelio según Juan al aoristo pasivo de ἀποστέλλειν [enviar] o de πέμπειν [enviar] está aplicado a la misión de Jesús. Al contrario, el Evangelio según Juan emplea siempre la activa para esta misión (Jn 3,17: ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱόν κτλ [envió Dios a su Hijo, etc.]); y prueba así que el empleo de la pasiva evitando escribir el nombre de Dios —como lo vemos en Mt 15,24 (ἀπεστάλην [he sido enviado])— caracteriza a la tradición antigua. Tampoco

[90] R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*², Göttingen 1931, p. 167.

se puede objetar contra la autenticidad, que el aoristo ἀπεστάλην [he sido enviado] parece "enfocar la aparición histórica de Jesús retrospectivamente y como un todo" [91]; porque en arameo el perfecto correspondiente no tiene carácter retrospectivo, y puede ser de suyo un perfecto-presente (ἀπεστάλην = *ištaḍarit* = "Dios me envía", "la misión que Dios me ha confiado se aplica a...").

Nada hay pues, desde el punto de vista puramente filológico, nada que permita poner en duda la autenticidad de Mt 15,24; al contrario, se nos da pie para creer, como hemos visto, en la existencia de un texto semítico primitivo. Queda una cuestión: estas palabras pudieron nacer "en el curso de los debates de la comunidad palestina a propósito de la misión" [92]. Esta tesis tropieza con graves dificultades. Y empecemos por una comprobación de principio: resulta con certeza, de la comparación de los sinópticos, que ya muy pronto muchas palabras de Jesús fueron interpretadas y trasformadas por la comunidad; pero no es del todo cierto que la comunidad más antigua —la que hablaba arameo— hubiera pura y simplemente inventado palabras del Señor. Consideremos en particular el hecho siguiente. Si la prohibición de anunciar el evangelio a los paganos, en Mt 10,5s y 15,24, fue puesta en boca de Jesús por la comunidad primitiva, hemos igualmente de artibuirle las na-

91 Ibidem.
92 Ibidem.

rraciones de Mc 7,24ss y par. y las de Mateo 8,5ss y par.; porque esas narraciones presentan idéntica prohibición. Pero estas dos narraciones tienen una tendencia bien diferente: en una y otra Jesús acaba por dejarse convencer y por acudir en ayuda de los paganos. Si a pesar de todo se quiere atribuir Mt 15,24, lo mismo que estas dos narraciones, a la invención de la Iglesia primitiva, hay que recurrir a teorías muy complicadas: Mt 15,24 habría sido inventado por círculos de la Iglesia palestinense primitiva hostiles a la misión, Mc 7,24ss y Mateo 8,5ss por círculos de la Iglesia primitiva favorables a la misión, que quisieran disipar los escrúpulos de los que le eran hostiles... Y todo eso ocurría en el marco lingüístico semítico (cf. por ejemplo Bultmann, p. 26 sobre Mt 8,9)... total, un hervidero de enormes inverosimilitudes...

Pero si Jesús rechazó el extender su actividad fuera de Israel, cabe preguntarse: ¿Y cómo conciliar con esa limitación en principio de la misión de Jesús, las narraciones que nos traen los Evangelios y que nos lo muestran viniendo en ayuda de los paganos? La cuestión es tanto más urgente cuanto que esos relatos nos hablan de curaciones. Ahora bien, la curación por Jesús es un don escatológico y representa por ello siempre el signo y las primicias del advenimiento del Reino, la participación anticipada en su bendición.

Son dos las narraciones sinópticas que nos relatan expresamente los *encuentros de Jesús con los paganos*: las dos curaciones a distancia de

Mt 8,5-13 (par. Lc 7,1-10; cf. Jn 4,46-53) y Marcos 7,24-30 (par. Mt 15,21-28); quizá se pudiera añadir una tercera narración, la del poseso geraseno (gadareno) de Mc 5,1-20 (par. Mt 8,21-40; Lc 8,26-39)[93].

Examinemos primero la narración de la mujer sirofenicia: vemos que Jesús rechaza el ruego de aquella mujer, y con gran severidad. Lo mismo que no se debe echar de comer a los perros con detrimento de los hijos, así Jesús no debe favorecer a los paganos a costa de Israel (Mc 7, 27); y no olvidemos el sentido tan mordaz que la palabra "perro" tiene hasta el día de hoy en Oriente. Aun considerando que Jesús quiere hacer comprender su negativa empleando una expresión corriente y figurada, nos vemos obligados a decir que en ninguna parte oiremos a Jesús pronunciar palabras tan duras sobre los paga-

[93] La historia trascurre en la Decápolis (Mc 5,1-20) que estaba habitada por una población mezclada; la presencia de una piara de cerdos parece indicar un medio pagano (Mc 5,11 y par.).—Y al contrario, la historia de la curación del sordomudo en la Decápolis (Mc 7,31-37) apenas podríamos colocarla en tal categoría. Es verdad que Mateo (que por otra parte no trae precisamente la historia, sino que la reemplaza con un resumen que describe la curación de enfermos de todas clases en las orillas del lago de Ge nezareth, Mt 15,29-31) parece que la hubiera considerado como historia de la curación de un pagano, según lo hacen suponer las palabras que terminan el resumen: καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ (Mt 15,31). También Marcos, en el cuadro de su composición, pudo haber visto en el sordomudo a un pagano (cf. infra p. 43). Pero la historia en sí no contiene ninguna indicación en este sentido. Al contrario, es muy inverosímil que hubiera visto en el sordomudo a un pagano, dado que la alabanza final se enfoca hacia el milagro mismo (Mc 7,37) y no a la gracia concedida a los paganos.

nos [94]. Jesús ni puede ni debe ir en ayuda de aquella mujer, porque ha sido enviado a Israel, no a ellos. Cierto que la narración termina de muy otra manera que la que hacía prever su comienzo. La mujer afirma su fe en Jesús, dispensador del pan de vida (Mc 7,28) [95], y esa fe la aventaja sobre aquella negativa (Mc 7,29). Pero él no cede al ruego de la mujer sino después que ella ha reconocido la separación ordenada por Dios entre su pueblo y los otros pueblos. Esta separación "permanece sagrada" [96].

Una impresión sustancialmente semejante se desprende de la historia del centurión. La respuesta de Jesús al ruego del pagano ha de ser entendida, según resulta de la comparación con Jn 4,48,

[94] El texto presenta dos atenuaciones: *a)* la frase de Mc 7,27a ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα no tiene equivalente en el par. Mt 15,26. Por la palabra πρῶτον, que indica un ὕστερον escatológico, el derecho exclusivo de Israel (Mt 15,24) resulta en Marcos un privilegio provisional, limitado en el tiempo. Pero al hablarle a la mujer de un plazo de espera, a la expiración del cual los paganos podrían ser socorridos, Jesús no le aportaba ningún socorro para su angustia actual a propósito de su hija. Este πρῶτον habrá pues de ser sin duda una atenuación que Marcos pudo haber encontrado en un texto anterior. La añadidura del πρῶτον tendría por objeto descartar la idea de que Jesús rechazara por principio la misión entre los paganos (cf. H. STOEVESANDT, *Jesus und die Heidenmission,* Dis., Göttingen 1943, p. 15). *b)* Marcos (7,27) y Mateo (15,26) presentan ambos la forma diminutiva κυνάριον. Pero (prescindiendo de que no es seguro que este diminutivo tuviera en el griego de entonces un valor de atenuación), eso no significa gran cosa, porque la lengua semítica no conoce el diminutivo correspondiente. La palabra pronunciada por Jesús debió de ser *kalḇa* (perro), y difícilmente *gura* (animal joven, cachorro).

[95] J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*[5], Göttingen 1958, p. 101, n. 2 [hay trad. española].

[96] A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus,* Stuttgart 1929, p. 489.

como una pregunta: ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν; [¿Yo ir a curarlo? (empleamos aquí el 'punto y coma' como signo de interrogación griego)] (Mateo 8,7). De nuevo niega Jesús [97]. Y de nuevo la respuesta del pagano es una palabra de fe. (La respuesta del centurión sería probablemente: "No tienes más que mandarlo, y mi criado quedará curado; tan cierto como que yo, aun cuando no soy más que un oficial subalterno, tengo el poder de mandar a los soldados que están bajo mis órdenes" [Mt 8,9]; lo cual significa: "¡Tú eres el amo! ¡Tú tienes poder absoluto! ¡Tú puedes mandar a los espíritus! [98]). De nuevo Jesús se deja vencer por esa fe.

En la historia del geraseno (de la que por otra parte no se sabe con seguridad si este es su sitio),

[97] Lucas para paliar esta repulsa tan severa ha dado una forma completamente nueva a la introducción (Lucas 7,2-6a.7a).

[98] El texto griego que poseemos (καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν [+ τασσόμενος Lc], ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας κτλ. Mt 8,9; Lc 7,8) hace decir al centurión, primero que es un subordinado y que por consiguiente ha aprendido a obedecer; después que tiene soldados a sus órdenes y que por tanto puede mandar. Las traducciones siríacas demuestran que se trata solamente del poder de mando. Esta ilación resulta extraña. La contradicción que aparentemente existe entre estas frases se resuelve si tenemos en cuenta que se trata de una traducción desafortunada. Al traducir las parataxis semíticas, los traductores entendieron muchas veces el primer verbo —que carece de importancia— como si fuese la palabra principal, y en cambio lo que sí es importante lo tradujeron mediante un participio. Por ejemplo, leemos en Mc 2,23: ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες; en vez de: ἤρξαντο ὁδὸν ποιοῦντες τίλλειν. Otros ejemplos en Lc 13,28 (cf. infra nota 185) y 23,34b. De la misma manera, en Mt 8,9; Lc 7,8 se ha traducido la afirmación secundaria ("aunque hombre soy subalterno") con una frase principal (ἄνθρωπός εἰμι) y la afirmación principal ("tengo mando") con un participio (ἔχων κτλ).

encontramos también una negativa: Jesús rechaza la demanda del hombre, libre ya de su demonio, que deseaba poder quedarse con Jesús (Mc 5,19)[99].

Estas historias aparecen pues, sin duda posible, como excepciones[99a]. Si añadimos que en los tres casos, la iniciativa no viene de Jesús, podremos sacar claramente una conclusión: tales relatos no pueden de ninguna manera sustentar la hipótesis de una actividad misionera de Jesús entre los paganos; sino que, al contrario, confir-

[99] Es verdad que Jesús encarga al poseso curado que cuente a los suyos lo que Dios le hizo; pero eso no cambia nada el hecho de que Jesús rehúse recibirlo entre los discípulos que le acompañan.—Añadamos aquí una advertencia relativa a los singulares versículos de Mc 5,12-13 (los demonios entran en los 2.000 puercos). Que estos versículos sean una añadidura, lo demuestra el hecho de que antes (vv. 2.7-10a) y después (v. 15) se trata de un demonio, en singular, y solamente en los vv. 10b.12-13 aparece el plural. Esta adición tiene su origen en el doble sentido de la palabra extranjera *liguiona* (v. 9) que en arameo significa: 1. soldado; 2. legión. La respuesta del poseso en el v. 9 emplea esta palabra en el primer sentido: "Me llamo Soldado, porque nosotros (los demonios) somos un gran número (nos reunimos como los soldados)". Al haber sido la palabra *liguiona* traducida al griego por λεγιών, resulta un malentendido, y se ha creído que el enfermo estaba poseído por una legión de demonios. (La cifra de 2.000 [v. 13], que se aparta del efectivo normal de la legión [6.000 hombres], y que por esa razón ha intrigado a los comentadores, se explica verosímilmente porque el autor de esta adición pensaba en la unidad militar llamada τέλος [legión, batallón; cuando la caída de Jerusalén en manos de Herodes el año 37 aJC, participaron en las operaciones once τέλη de infantería; cf. Josefo, *Bell.* I, 346; *Ant.* XVI, 469]. El τέλος constaba de un efectivo de 2.048 hombres).—Originariamente el v. 14 seguía al v. 11; y sólo se mencionaba la piara de cerdos en cuanto que sus pastores fueron testigos de la expulsión de los demonios (v. 14).

[99a] Ultimo estudio: cf. T. W. Manson, *Jesus and the Non-Jews*, Londres 1955, p. 18.

man el hecho de que ciñó su actividad a Israel [100]. Lo cual vemos confirmado por Lc 13,16; 19,9, donde la ayuda y la salud aportadas por Jesús están fundadas y justificadas por el hecho de tratarse de hijos de Abraham.

Otra pregunta. ¿Esta limitación a Israel es valedera para toda la actividad de Jesús, o solamente quizá para su primera mitad? Poco tiempo después de la multiplicación de los panes, o sea después de la Pascua del año 29, se produce un corte muy marcado en el curso de la vida de Jesús. Tres acontecimientos cooperaron simultáneamente a ello: —1.º La hostilidad hacia Jesús se hace cada vez mayor; se produce una ruptura definitiva con los jefes del pueblo. —2.º En consecuencia, Jesús abandona Galilea y se va al territorio de Tiro (Mc 7,24.31) [101]. (Notemos la con-

[100] Sólo el cuarto Evangelio cree saber que Jesús ejerció una vez pasajeramente (Jn 4,40: dos días) su actividad entre los samaritanos (Jn 4,4-42).

[101] En Mc 7,24, καὶ Σιδῶνος falta en manuscritos importantes. En Mc 7,31, las indicaciones topográficas: "se marchó de la región de Tiro y vino de nuevo por Sidón (διὰ Σιδῶνος —¡a 35 kilómetros al norte de Tiro!—) al lago de Genezareth, atravesando la Decápolis", nos muestran un itinerario singular por extremo. Comoquiera que la segunda versión de la multiplicación de los panes trae en un pasaje paralelo (cf. Mc 7,32 con 8,22) que Jesús va εἰς Βηθσαϊδάν, se plantea la cuestión de saber si la mención de Sidón en Mc 7,31 no es debida a un error acústico: "Supongo que *beŠidón* debiera haber sido traducido aquí, no por διὰ Σιδῶνος, sino por εἰς Βησσαιδαν: desde Tiro se volvió a Betsaida, sobre el mar de Galilea", nota juiciosamente J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*², Berlín 1909, 58 sobre 7,31. También sería posible explicar la mención de Sidón (Mc 7,24.31) porque la frase "Tiro y Sidón", juntando las dos ciudades, se había convertido en fórmula corriente (Jr 25,22; 27,3; 47,4; 1 M 5,15; Jdt 2,28; Mt 11,21s; 15,21; Mc 3,8; Lc 6,17; 10,13s; referencias profanas en W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum*

cordancia de las dos versiones sinópticas de la narración de la multiplicación de los panes, ya que las dos presentan así el curso de los acontecimientos: multiplicación de los panes; conflicto con los fariseos; paso a un territorio poblado por paganos; Mc 7,24; 8,27). —3.º En el curso de este viaje que ha sido llamado viaje hacia el Norte se produce el encuentro con la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30). ¿Será pues entonces, después de la Pascua del 29, cuando Jesús se puso a evangelizar a los paganos? Entonces habríamos de representarnos los acontecimientos de la siguiente manera: Jesús se va obligado y a la fuerza [102] al territorio de las ciudades costeras fenicias; no tiene intención de desplegar allí una actividad misionera, sino al contrario quiere permanecer escondido (Mc 7,24); pero la fe de la mujer pagana le muestra lo que Dios quiere entonces de él. En tal caso, la negación que opone a la mujer sirofenicia sería un último movimiento de resistencia, ante la vuelta decisiva de su destino que le supone el paso a la actividad misionera entre los paganos. Y entonces habríamos de distinguir dos períodos en la actividad de Jesús: hasta la Pascua del año 29, anuncio de la buena nueva en Israel; durante el último año, evangelización de los paganos.

Pero esta hipótesis, construida sobre consideraciones psicológicas, no nos está permitida por

*NT*⁴, Berlín 1952, p. 1365). Parece dudoso después de lo dicho, que Jesús hubiera penetrado en los territorios de Sidón (cf. además A. Alt, en *Ztschr. d. Dtsch. Pal. Vereins* 68, 1951, p. 71).

[102] Mt 15,21: ἀνεχώρησεν (designa siempre la actitud de Jesús buscando librarse del peligro).

dos clases de consideraciones que resultan: 1.° de la crítica de los textos; 2.° de la historia territorial.

1.° *Marcos* nos habla en dos pasajes de una actividad de Jesús entre los paganos. En Mc 3,7s describe la enorme afluencia de gentes que acudían a Jesús. Y no son solamente de Galilea, Judea y Jerusalén los que la forman; también son de Idumea, del país más allá del Jordán y del territorio de las ciudades fenicias costeras Tiro y Sidón: "una gran multitud". Pero salta a la vista que tal enumeración no se funda en una tradición concreta; porque representa la introducción de un resumen del evangelista que abarca Mc 3,7-12, y que en cuanto lo miramos más de cerca se nos figura como un mosaico cuyas diversas piedras están tomadas de las diferentes tradiciones que Marcos tenía ante los ojos: en particular la pareja "Tiro y Sidón" viene de Mc 7,31 [103]. Lo mismo pasa con el "viaje hacia el Norte" de Mc 7,24 - 8,26. Las indicaciones geográficas Mc 7,24.31; 8,4.13.22.27, dejan suponer que Marcos concebía este trozo como la descripción de una gran actividad de Jesús entre los paganos [104]; pero el análisis de él nos lleva a la conclusión de que el único hecho concreto de que el evangelista dis-

[103] La Idumea (sólo aquí en los Evangelios) parece que ha sido añadida sin base concreta; para completar la enumeración geográfica.

[104] Sólo en Mc 8,10-13 encontramos a Jesús pasajeramente en el país al oeste del Jordán.

ponía en apoyo de esa descripción, era la historia de la mujer sirofenicia [105].

También *Lucas* cuyo ardiente interés por la misión se revela en la realidad de haber añadido a su Evangelio los Hechos de los Apóstoles, se esfuerza a ojos vistas en atribuir a Jesús una actividad entre los paganos [106]. Ya el niño Jesús es llamado por Simeón φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν [luz para revelación de los gentiles] (Lc 2,32); la aparición de Juan el Bautista anuncia la próxima realización de la profecía: καὶ ὄψεται πᾶσα σάρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ [y verá toda carne la salvación de Dios] (Lc 3,6 = Isaías 40,5); al hacer remontar la genealogía de Jesús hasta Adam (Lc 3,38), se prepara al lector para que encuentre en las páginas siguientes el retrato del redentor de la humanidad. Se amenaza a los nazarenos con llevar el evangelio a los paganos (Lc 4,25ss); no encontramos en él palabras particularistas (como Mt 10,5s.23; 15,24) ni la historia de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30). En Lucas, los discípulos (como hemos visto en la p. 30) son enviados a los paganos ya durante la vida de Jesús (Lc 10,1; cf. 14,23); Jesús cura a un samaritano (Lc 17,16). Pero lo que después de todo esto esperamos con impaciencia —la descripción de una actividad propia de Jesús entre los paganos— eso

[105] Cf. también V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, Londres 1952, nota adicional D: "The Journey of Jesus to the Region of Tyre", pp. 632-636.

[106] E. LOHSE, "Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas", en *Theol. Ztschr.* 10, 1954, pp. 1-13.

no lo encontramos, abstracción hecha de la historia del centurión (Lc 7,1-10, con la supresión característica de la negativa inicial de Jesús) y de la mención de las multitudes que venían a Jesús desde Tiro y Sidón, en el resumen tomado de Marcos y comentado más arriba (Lc 6,17 y par. Mc 3,8). Este hecho es una de las pruebas más convincentes de la fidelidad con que Lucas ha trasmitido la tradición. Aunque tenía tan en el corazón el afán de justificar la misión entre los paganos con el ejemplo de Jesús, se atiene sin embargo estrictamente a los materiales de que dispone, y resiste a la tentación de inventar indicaciones concretas; ni aun en forma de resumen.

De los tres sinópticos *Mateo* es el que ha cedido más al afán de atribuir a Jesús una actividad entre los paganos. Da como preámbulo a la actividad de Jesús una cita de la Biblia que menciona expresamente a los paganos: Zabulón y Neftalí, la comarca junto al mar, el país más allá del Jordán y Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν [Galilea de los gentiles], el pueblo que estaba en las tinieblas y en sombras de muerte: todos han visto una gran luz (Mt 4,15s = Is 8,23; 9,1). Y poco después añade al resumen de Marcos la frase siguiente: "Su fama llegó a toda Siria; y ellos (los habitantes de Siria?) le traían todos los pacientes aquejados de enfermedades..., y los sanó" (Mt 4,24). En cabeza del ciclo de narraciones milagrosas, Mateo planta —como ejemplos extremos— la curación de un leproso (Mt 8,1-4) y la de un pagano,

el criado del centurión (Mt 8,5-13). Una cita de la Biblia dice que en la persona de Jesús se ha realizado la profecía del Siervo de Yahvéh: κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ ... καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν [anunciará el juicio a las naciones ... y en su nombre pondrán las naciones su esperanza] (Mt 12,18.21 = Is 42,1.4). En la interpretación (formulada por el propio Mateo [107]) de la parábola de la cizaña, Mateo hubo de emplear la palabra κόσμος [mundo] en su sentido universal (Mt 13,37s: el Hijo del hombre siembra en su campo, que es el mundo); y los peces ἐκ παντὸς γένους [de todas clases] en la parábola de la red (Mt 13,47), cuya variedad debía sin duda originariamente justificar la necesidad de escogerlos (Mt 13,48), podrían representar alegóricamente a las naciones. En Mt 15,29-31 se muestra a Jesús ejerciendo entre los paganos una actividad de gran estilo; pero —y esto es característico— no puede proporcionar otra referencia que un resumen. Si hacemos abstracción de las citas de la Biblia, de los resúmenes, de las interpretaciones alegóricas en las parábolas, el resultado es el mismo para Mateo que lo fue para Marcos y para Lucas: como datos concretos relativos a una actividad de Jesús entre los paganos, los evangelistas sólo pueden disponer de dos narraciones de curación a distancia (Mt 8,5-13 y par.; Mc 7,24-30 y par.), a las

[107] En Mt 13,36-43, encontramos no menos de treinta y ocho idiotismos propios del evangelista (J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*[5], Göttingen 1958, pp. 70-72).

que quizá fuera conveniente añadir la narración del geraseno. Y eso es todo.

2.° Este resultado de la crítica de los textos está confirmado por la historia territorial. En un profundo estudio de esa historia intitulado *Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa* [108], Albrecht Alt ha demostrado que *ningún indicio permite suponer que Jesús hubiera franqueado nunca los límites de los territorios de población judía.* Su acción se ejerce en la región montañosa de Galilea, habitada casi exclusivamente por israelitas, y en las riberas del norte del lago de Genezareth: deliberadamente, sin duda, evitó las ciudades helenísticas de Galilea: Séforis distante sólo seis kilómetros de Nazareth, y Tiberíades situada sólo a cinco kilómetros de Magdala [109]. A veces extiende su actividad a la orilla oriental del lago; pero también allí encuentra una población ciertamente mezclada, pero en su mayor parte de religión judía (sobre todo en el campo), como lo indican entre otras cosas las ruinas de la sinagoga cerca de los manantiales calientes del valle del Yarmuk [110]. Sólo cuando su entrada en el territorio (τὰ ὅρια [en la región]) de Tiro (y Sidón ? cf. supra p. 42, n. 101) (Mc 7,24.31), y cuando su recorrido por los "pueblos" de Cesaréa de Filipo (Mc 8,27), parece que Jesús abandona el territo-

[108] En *Ztschr. d. Dtsch. Pal. Vereins* 68, 1951, pp. 51-72 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* II, Munich 1953, pp. 436-455.

[109] Ibidem, pp. 63 y 67s.

[110] Ibidem, pp. 69s. Las pruebas de la existencia de una población judía en la ribera Este del lago de Genezareth nos las suministra G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*[3], Gütersloh 1924, pp. 181-184.

rio de población judía y que penetra en país pagano. Pero los territorios de Tiro y de Sidón se extendían entonces muy lejos en dirección Este hacia el interior: el de Tiro, abarcando toda la Alta Galilea del Norte, llegaba hasta el valle del Jordán superior; el de Sidón se extendía hasta la región de Damasco [111]. Cuando Jesús, viniendo de Galilea, quería visitar la región de Cesaréa de Filipo, estaba obligado a atravesar territorio tirio [112]. Esta región situada entre Galilea y Cesaréa de Filipo había pertenecido antaño al reino de Israel, y las indicaciones talmúdicas relativas a los límites del territorio de población israelita [113] demuestran que, en tiempos de Jesús, estaba aún poblada en gran proporción por los descendientes de las tribus del Norte [114]. "En estos puestos avanzados de la nación y religión judías pensaría Jesús en primer lugar cuando extendió su actividad tan lejos hacia el Norte... tanto allá [cerca del lago de Genezareth] como aquí Jesús no franqueó verdaderamente (y menos aún de manera definitiva) las fronteras del judaísmo; y la meta esencial que Jesús se propuso alcanzar conscientemente no es Galilea, sino Jerusalén" [115].

111 A. ALT, *op. cit.*, pp. 70s; G. DALMAN, *op. cit.*, p. 213.

112 A. ALT, *op. cit.*, p. 71. Como Kedes era entonces tirio, según lo atestigua JOSEFO (*Bell.* II, 459; IV, 104), el wadi 'Oba que va al lago Semeconites, ha de ser considerado como la frontera norte de Galilea (G. DALMAN, *op. cit.*, p. 213).

113 G. DALMAN, *op. cit.*, pp. 219s.

114 A. ALT, *op. cit.*, p. 72.

115 Ibidem. Ya en 1924 había subrayado G. DALMAN que Jesús, en el curso de sus peregrinaciones fuera del territorio judío de entonces no había "nunca pasado la frontera del país de Israel" (*op. cit.*, p. 219; cf. p. 220).

Así pues, el estudio de los sinópticos no aporta nada en apoyo de una suposición según la cual Jesús, decepcionado tal vez por el rechazamiento de su pueblo, se hubiera consagrado, hacia el fin de su actividad, a la misión entre los paganos. Esta conclusión la vemos confirmada desde tres aspectos. La primera confirmación nos la trae el apóstol *Pablo* en Rm 15,7ss. Exhorta allí a los cristianos de origen judío y a los cristianos de origen pagano a acogerse fraternalmente los unos a los otros (v. 7), y fundamenta esta exhortación en el hecho de que todos ellos participan de la misma salvación (vv. 8-12). Por lo que toca a los cristianos de origen judío, se apoya en el hecho de que Jesús ha sido διάκονος τῆς περιτομῆς [servidor de la circuncisión (de los circuncisos)], a fin de realizar las promesas hechas a los padres (v. 8). Por lo que toca a los cristianos de origen pagano, Pablo no puede apoyarse de manera análoga sobre el hecho de que Jesús hubiera predicado el evangelio a los paganos (aunque tal argumento hubiera sido importante para su demostración); y se ve obligado a apoyarse sobre las Escrituras para justificar su participación en la salvación (vv. 9-12). Pablo sigue la tradición, y ésta no le proporciona indicación alguna relativa a una actividad de Jesús entre los paganos [116].

La misma conclusión se desprende del *Evangelio según Juan*. El hecho de que este Evange-

[116] C. H. DODD, *History and the Gospel*, Londres 1938, p. 131.—¿Muestra también Rm 9,30-33 que Pablo conocía únicamente la actividad de Jesús en Israel? Cf. J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenague 1954, p. 268, n. 41: "En 9,30-33 se trata únicamente de la vida terrena de Jesús en Palestina, de su rechazamiento por los judíos y de su crucifixión".

lio se aparte tan frecuentemente de la situación vigente en vida de Jesús y modele su narración inspirándose en la situación de su época (es decir en la situación de la Iglesia de Asia Menor a fines del siglo I), este hecho, decimos, confiere mucho mayor peso a su testimonio en la cuestión que nos ocupa. Nada tendría de sorprendente que este cuarto Evangelio proyectara de modo retrospectivo sobre la vida de Jesús la situación misionera de su tiempo. Pero la verdad es lo contrario. Sólo en los últimos días, después de la entrada en Jerusalén, algunos paganos (Ἕλληνες [griegos]) aparecen en el entorno de Jesús (Jn 12,20ss)[117]. Esto se nos presenta como un hecho del todo extraordinario: tan extraordinario que Jesús declara que la hora de su glorificación ha llegado (Jn 12,23). Pero añade en seguida que es preciso que el grano de trigo muera (añadamos: y que resucite) para que pueda dar mucho fruto (Jn 12,24)[118]. Sólo cuando haya sido levantado de la tierra, atraerá a todos los hombres hacia sí (Jn 12,32; cf. 11,51s). Sólo

[117] La única excepción sería Jn 4,46-53, si el βασιλικός (Jn 4, 46.49) es, no un judío (como creen Spitta, Bauer, Schlatter, Büchsel, Bultmann), sino un pagano (como piensa Strathmann).

[118] "Pero si muere, da mucho fruto". Según la manera corriente de hablar de los orientales, se enfoca sólo el estado inicial (la muerte) y el estado final (el fruto, es decir el mundo rescatado); el acontecimiento intermedio (la resurrección) queda subentendido. Sobre esta manera de hablar, cf. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*[5], Göttingen 1958, p. 129, n. 4 (hay traducción española): allí se hace una llamada a M. RISSI, *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes*, Zurich 1952, p. 44, que cita como otra referencia Ap 12,5, donde el nacimiento y la subida al cielo se siguen inmediatamente (sin el estado intermedio e indispensable de la vida terrena).

Cristo glorificado ejerce la ἐξουσία πάσης σαρκός [poder sobre toda carne], el poder de dar vida a todos los que el Padre le ha dado (Jn 17,1ss). No es casualidad que la palabra relativa a las "otras ovejas" (Jn 10,16) siga inmediatamente al anuncio de la entrega de su vida (Jn 10,15). El Evangelio según Juan no cesa pues de afirmar que la hora de los paganos (las μείζονα ἔργα [mayores obras] de Jn 14,12) vendrá sólo después de la cruz.

Esta idea precisamente: —la hora de los paganos vendrá después de la cruz y de la resurrección— es la base de la *orden de evangelización* de Mt 28,18-20. En mi comentario a 1 Tm 3,16 llamaba yo la atención sobre el hecho de que ese acto de fe en Cristo, con sus tres dobles líneas, emplea la forma de himno de advenimiento al trono. Porque en efecto, el antiguo ceremoniario oriental del advenimiento al trono —tal como lo conocemos especialmente para Egipto— abarca tres actos: 1.º Exaltación. 2.º Presentación o proclamación. 3.º Entronización del nuevo rey. Por eso encontramos sucesivamente en las tres dobles líneas de 1 Tm 3,16: 1) la "justificación", en su resurrección, de quien apareció sobre la tierra; 2) el anuncio de su elevación al mundo celeste y terrestre; 3) el advenimiento de su reino sobre la tierra y en el cielo [119]. Esta forma ternaria del himno del advenimiento al trono está en el NT en 1 Tm 3,16, pero también en otras partes, por ejemplo en Flp 2,9-11 (1.º Exaltación, v. 9a. 2.º Proclamación del nombre sobre todo

[119] *Epístolas a Timoteo y a Tito*, "Actualidad Bíblica" 21, Fax, Madrid 1970, pp. 59ss.

nombre, v. 9b. 3.° Homenaje al nuevo rey mediante los gestos y la confesión de fe, v. 10s)[120]; y en Hb 1,5-14 (1.° Exaltación al rango de Hijo de Dios, v. 5s. 2.° Proclamación del reino eterno, vv. 7-12. 3.° Entronización, vv. 13s)[121]. Gracias a Otto Michel hemos reconocido —y es cosa importante— que Mt 28,10-20 es un texto de entronización construido según el módulo en tres actos de tales himnos: 1.° v. 18 afirma que la omnipotencia le ha sido dada al Resucitado; 2.° vv. 19-20 ha dado orden de proclamar su reino a todos los pueblos; 3.° v. 20b termina con las palabras de omnipotencia καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας[122] ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος [y sabed que yo estoy con vosotros todos los días[122] hasta el fin del mundo], que han de entenderse según el sentido de Lc 10,19; (Ps-)-Mc 16,17: el Hijo del hombre prueba su omnipotencia como rey protegiendo a sus mensajeros[123]. Con la muerte y resurrección de Jesús —tal es el contenido de Mt 28,10-20— ha sonado la hora escatológica[123a]. Dios no hace sentir so-

120 Cf. E. Käsemann, "Kritische Analyse von Phil 2,5-11", en *Ztschr. f. Theol. u. Kirche* 47, 1950, pp. 346ss.

121 O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1936, p. 26 (²1949, p. 54); E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen 1938, pp. 59ss.

122 Semitismo = "siempre" (la lengua semítica no tiene otra expresión para "tiempo" en el sentido de "duración").

123 O. Michel, "Der Abschluss des Matthäusevangeliums", en *Evang. Theol.* 10, 1950/51, pp. 16-26. En la n. 86, Michel con razón señala el hecho de que en la Biblia las palabras "yo estoy con vosotros" son con frecuencia una manera de expresar la protección divina (Gn 28,15; Jc 6,12; Hch 18,10, etc.).

123a También piensa así C. H. Dodd, *New Testament Studies*, Manchester 1953, p. 56, cuando (siguiendo a R. H. Lightfoot) caracteriza a Mt 28,16-20 como "una especie de parusía proléptica" (a kind of proleptic παρουσία).

lamente a Israel su acción salvadora, sino que se vuelve compasivo hacia el mundo de los paganos. En adelante el pueblo escatológico de Dios debe proclamar a todos los pueblos que también ellos pertenecen al reino del Hijo del hombre. El fin del Evangelio según Mateo confirma así indirectamente el hecho de que la actividad terrena de Jesús aún no abarcó a los paganos.

Hemos intitulado esta primera parte: "Tres comprobaciones importantes y negativas"; y henos aquí en presencia de un resultado cuya dureza no tenemos derecho a atenuar echando mano de artificios apologéticos. ¿Permaneció Jesús apegado al judaísmo?

Parte Segunda

TRES COMPROBACIONES IMPORTANTES Y POSITIVAS

Hasta aquí nos hemos planteado el problema en los términos acostumbrados tradicionalmente, y nos hemos preguntado cuál fue la actitud de Jesús respecto a la evangelización de los paganos. Pero esta manera de plantear el problema es insuficiente; y hasta falsa: porque no tiene en cuenta el carácter escatológico del mensaje de Jesús. Para seguir adelante en nuestro estudio hemos de evitar este defecto, y preguntarnos de manera más honda y general: *¿Y qué dice Jesús a propósito de los paganos?* [124] Si planteamos la cuestión en estos términos, veremos que las cosas ofrecen un cuadro muy distinto.

124 Corresponde a B. SUNDKLER el gran mérito de haber obligado a los investigadores a plantear correctamente el problema. Cf. "Jésus et les païens", en *Rev. d'Hist. et de Phil. rel.* 16, 1936, pp. 462ss = *Arbeiten und Mitteilungen*

Comencemos de nuevo contemplando el medio que rodeaba a Jesús. Los juicios del judaísmo tardío sobre los no judíos [125] eran de una severidad sin límites. Lo que contribuía a esa severidad, además del horror a la idolatría, era sobre todo la opresión a que los sometían los pueblos extranjeros y el peligro de un excesivo acrecentamiento de los matrimonios mixtos. Los paganos eran pues considerados —ni que decir tiene— como gentes sin Dios, rechazadas por Dios, sin más valor ante sus ojos que un fardo de paja o un costal de inmundicias [126]; entregados a todos los vicios. Costumbres disolutas, violencia, maldad: ese era su quiñón [127]. Este juicio sobre los paganos se reflejaba en la expectación mesiánica popular. Se esperaba a un Mesías que debía liberar al pueblo judío de la dominación de las naciones paganas y edificar un reino glorioso.

En cuanto a la suerte que aguardaba a los paganos al fin de los tiempos, las opiniones se dividían. Una tendencia antigua y universalista, apoyándose en los profetas del AT esperaba para los paganos la plena participación en la futura gloria de Israel; si no para la totalidad de ellos, al menos para las naciones que no habían tomado parte en su opresión [128]. Pero otros no iban tan allá —ni mucho menos— y pensaban, apoyán-

aus dem nt.lichen Seminar zu Upsala 6, 1937, pp. 1-38 (utiliza las advertencias de A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, pp. 175-178). H. STOEVESANDT, *Jesus und die Heidenmission*, Dis. Göttingen 1943, se adhiere a él.

125 Hebreo, *goyim*; arameo, *'amemayyá*; griego, ἔθνη.
126 BILLERBECK III, pp. 139ss; IV, pp. 353ss.
127 Ibidem III, pp. 64, 140ss; IV, pp. 354ss.
128 Ibidem III, pp. 144, 150-152.

dose en ciertos pasajes tardíos del AT, tales como Is 61,5s, que los paganos serían los siervos de Israel, o que no podrían entrar en Israel como no fuera para aportar a ese país sus tributos [129]. Sin embargo la esperanza popular generalmente reinante aguardaba ardientemente la venganza divina, sobre todo contra Roma [130], y el aniquilamiento definitivo de los paganos. "Ningún pagano tendrá parte en el mundo futuro", enseñaba R. 'Eli'ezer b. Hyrkanos (hacia 90 dJC), consecuente vocero de la antigua tradición [131]. Los paganos estaban destinados al infierno [132]. "Para las naciones, no hay rescate..., porque el Santo de Israel sacrifica a los pueblos de la tierra en su lugar [en lugar de los israelitas] como expiación de sus vidas (cf. Is 43,3)" [133].

Esos son los sentimientos de odio, comprensibles en un pueblo oprimido, que dieron su forma en no pequeña parte a la expectación escatológica popular. Si confrontamos todo ello con lo que dijo Jesús a propósito de los paganos, llegaremos a un triple resultado.

[129] Ibidem III, pp. 144, 148ss.
[130] Ibidem III, pp. 144ss.
[131] Tos. Sanh. 13,2.
[132] Billerbeck III, pp. 63, 145, 154s; IV, pp. 1066s.
[133] Mekh. Ex 21,30.

A. Jesús descarta el odio de la expectación escatológica

Jesús iluminó claramente la oposición que la historia de la salvación establece entre Israel y los pueblos de la tierra. La alianza fue pactada con Israel: es la viña (Mc 12,1ss y par.) y el rebaño de Dios (Mt 10,6; 15,24) y, por su cualidad de descendiente de Abraham, el objeto de su amor eficaz (Lc 13,6; 19,9), y quien recibió la promesa del reino de Dios (Mt 8,12). Los paganos, al contrario, viven lejos de Dios: no buscan más que los bienes materiales (Mt 6,32 y par.; Lc 12,30); su amistad se limita a sus compatriotas (Mt 5,47); sus jefes son tiranos (Mc 10, 42); sus oraciones son vana palabrería (Mt 6,7); y aun cuando son instrumentos de Dios (Lc 21, 24; Mc 10,33) ejercen una actividad destructora. Oponiendo así Israel a los paganos (oposición que tiene su más cruda expresión en Mt 7,27 y par.), Jesús es fiel a la Escritura.

Pero Jesús rechaza todos los sentimientos na-

cionalistas del odio. En las narraciones sobre los samaritanos que nos trae el Evangelio es donde esto se muestra mejor. Las relaciones entre judíos y samaritanos sufrieron notables trasformaciones en el período que precedió a la redacción del NT. Cuando se separaron de la comunidad judía en el siglo IV aJC [134], los samaritanos edificaron en la cumbre del Garizim, cerca de Siquem, un templo en el que ofrecían los sacrificios prescritos por su libro sagrado, el Pentateuco. Cuando Juan Hyrcano destruyó este templo en diciembre de 128 aJC [135], la hostilidad entre judíos y samaritanos se acrecentó hasta convertirse en odio encarnizado [136]. Herodes el Grande intentó una política de conciliación; es lo que parece indicar, por una parte el haberse casado con una samaritana [137], y por otra el que en su tiempo los samaritanos pudieran entrar libremente en el atrio interior del Templo [138]. Pero no prosperó su propósito. Hacia el año 8 dJC los samaritanos sembraron de osamentas humanas los alrededores del Templo, por la noche, en el preciso momento de la fiesta de la Pascua [139]; y esta grave contaminación del lugar sagrado con

134 Es difícil datarlo con más precisión, porque hay divergencias entre las fuentes samaritanas (cf. J. JEREMIAS, "Die Passahfeier der Samaritaner", ZAW Beih. 59, Giessen 1932, p. 57, n.7) y Josefo (*Ant.* XI, 324; cf. XIII, 256).

135 JOSEFO, *Ant.* XIII, 254-256: después de la muerte de Antíoco VII (129 aJC) y el asedio de Madabá que le siguió y duró seis meses; Megh Ta'an. (ed. G. DALMAN, *Aramäische Dialektproben*², Leipzig 1927, pp. 2, 11): el 21 kislew (= noviembre / diciembre).

136 Su violencia está atestiguada por los escritos judíos: Test. Levi 7.

137 Llamada Malthaké: JOSEFO, *Bell.* I, 562; *Ant.* XVII, 20.

138 JOSEFO, *Ant.* XVIII, 30.

139 Ibidem, XVIII, 29s.

cadáveres impuros —palmario acto de venganza— atizó más que nunca la vieja llama del odio. En adelante, los judíos prohibieron el matrimonio y el comercio con los samaritanos, tachados con el calificativo de "mestizos", y los consideraron en idéntico plano que a los paganos desde el punto de vista de la legislación religiosa.

Tal era la situación en tiempos de Jesús[140], que los Evangelios confirman: el samaritano es llamado ἀλλογενής [lat. alienigena, extranjero] (Lc 17,18), es decir pagano[141]; y σαμαρίτης [samaritano] era una injuria (Jn 8,48) con la que se expresaba todo el desprecio de los judíos hacia aquel pueblo bastardo[142]. Los samaritanos les pagaban a los judíos en la misma moneda (Lucas 9,51ss; Jn 4,9). Odio implacable entre dos pueblos: eso es lo que hemos de representarnos para comprender bien todo lo que significa que Jesús cure a un leproso samaritano igual que a sus compañeros de infortunio judíos (Lc 17,11-19); que presente a sus compatriotas un samaritano como ejemplo —buena humillación— de amor al prójimo por encima del odio nacional (Lc 10,25-37), y de reconocimiento para con Dios

[140] Tal estado de cosas no aparecía claramente en obras anteriores (por ejemplo en E. SCHÜRER, *op. cit.* II[4], Leipzig 1907, pp. 22s, y aun en BILLERBECK I, pp. 538ss) porque no tuvieron cuidado en considerar que las prescripciones religiosas y legales de la Mishná relativas a los samaritanos datan en su mayoría del siglo II dJC, es decir de una época en que las relaciones entre judíos y samaritanos habían mejorado pasajeramente. A mediados del siglo III se produjo la ruptura definitiva. Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu* II B[2], Göttingen 1958, cap. 10: "Die Samaritaner", pp. 224-231.

[141] Cf. LXX, Concordancia, sub voce ἀλλογενής.

[142] Lc 10,37: el doctor de la ley emplea una perífrasis porque no quiere pronunciar la palabra "samaritano".

(Lc 17,18). A sus discípulos indignados —y parece que con razón— porque les negaron su hospitalidad, les prohibe severamente el odio hacia los samaritanos (Lc 9,55). Su actitud no es distinta para con los romanos. Cuando él, el Galileo, se entera de la terrible noticia de la matanza que los legionarios romanos han perpetrado en sus compatriotas, no responde —con harto estupor de sus oyentes— con palabras de odio, sino con una invitación al arrepentimiento dirigida a Israel (Lc 13,1-5).

Pero veamos lo que es aún mucho más importante: Jesús *ha descartado de la expectación mesiánica las ideas nacionales de venganza.*

Aparece esto en el relato de la tentación: las tres versiones de esta narración [143] tienen por objeto rechazar la expectación mesiánica nacionalista (cf. también Jn 6,15) [144]. Jesús no es el Mesías que Israel espera; no quiere edificar el reino de Israel, sino el reino de Dios; no quiere liberar a su pueblo del yugo de los romanos, sino del poder de Satán.

Pero hay pruebas más convincentes. Mencionemos sobre todo Lc 4,16ss. La versión que nos da Lucas del rechazamiento de Jesús en Nazareth es muy curiosa, a causa del cambio brusco y

143 Mc 1,12s nos muestra que la tentación en el desierto circulaba como un relato independiente; el Ev. de los Hebreos (ed. E. Klostermann, *Kleine Texte* 8[3], Berlín 1929, 7, n.º 5 [ed. española del Ev. de los Hebreos, en A. Santos, *Los evangelios apócrifos*[2], pp. 34ss, BAC, Madrid 1963]) permite suponer lo mismo para la tentación en la montaña (E. Lohmeyer, en *Ztschr. f. syst. Theol.* 14, 1937, pp. 619-650). Podríamos concluir que en Mt 4,1-11 y Lc 4,1-13 están combinadas tres variantes del relato de la tentación.

144 J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*[5], Göttingen 1958, pp. 105s (hay traducción española).

sin motivo que se produce en la actitud de los oyentes. Primero están entusiasmados por sus "arrebatadoras palabras" (*holdselige Worte,* Lutero); después, sin transición, viene la crítica acerba y la recusación, llegando finalmente a intentos de matanza. El v. 22 es el punto en que se realiza la ruptura; el principio y el fin de este versículo se contradicen: sus dos primeras frases parece que expresan una aprobación entusiasta; la tercera al contrario expresa bruscamente el escepticismo de la crítica. Pero también la primera frase es ambigua: καὶ πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ [y todos daban testimonio de (por/contra) él] (también el hebreo). El dativo después de μαρτυρεῖν [dar testimonio] puede ser en efecto dativus commodi (dar testimonio *por* alguien) o dativus incommodi (dar testimonio *contra* alguien)[145]. Este equívoco se relaciona con el derecho judío, para el que no hay ni acusador ni defensor; sino solamente testigos que o deponen contra el acusado como testigos de cargo, o lo defienden en concepto de testigos de descargo. No resulta pues en manera alguna cierto que la primera frase de Lc 4,22 signifique: "Todos daban testimonio *por* él"; ya que el sentido puede igualmente ser: "Todos daban testimonio *contra* él". ¿Qué sentido escoger? La segunda frase nos lo va a indicar: καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ

[145] BLASS-DEBRUNNER, parr. 188, 1; W. BAUER, *Wörterbuch zum NT*[4], Berlín 1952, p. 892. Sobre el equívoco análogo del hebreo *he'íd,* cf. GENESIUS-BUHL, *Handwörterbuch über das AT*[15], Leipzig 1910, p. 563a. Lo mismo, en arameo *as·hed 'al* significa igualmente "atestiguar *por* alguien" (Targ. Job 16,19; 29,11; b. Ber. 30b) que "atestiguar *contra* alguien" (Targ. Job 16,8).

[y se admiraban de las palabras de gracia que salían de su boca]. Aquí hemos de notar desde luego que θαυμάζειν [admirar] puede expresar no sólo el asombro admirativo, sino también la sorpresa o el escándalo [146], y que οἱ λόγοι τῆς χάριτος [las palabras de gracia], en este griego semitizante [147], no significa "palabras llenas de gracia", "arrebatadoras palabras", sino "palabras relativas a la gracia (de Dios)" [148]. "Estaban admirados de que él hablase de la gracia de Dios". ¿Y por qué las gentes de Nazareth se admiran de que Jesús hable de la gracia de Dios? ¿Es que esperaban otra cosa? Respuesta: el texto sobre el que predicaba Jesús quedó interrumpido bruscamente en medio de una frase [149]. A las palabras: "proclamar un año de gracia del Señor" (Lc 4,19 = Is 61,2) sigue inmediatamente en el AT como fin de la frase: "día de venganza de nuestro Dios" (Is 61,2). ¡Jesús suprime el día de venganza! Eso es lo que los dejó, no admirados, sino indignados. "Todos protestaban (πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ) y estaban indignados (καὶ ἐθαύμαζον) de que hablara (solamente) de la gracia (de Dios) (y de que suprimiese la venganza mesiánica)". Y así, con todo eso concuerda muy naturalmente la tercera frase: "y decían: ¿No es éste el hijo de José?" [150]. No ha estudiado,

146 G. Bertram, ThW III, pp. 27-42.

147 A las referencias aportadas por B. Violet, "Zum rechten Vertändnis der Nazareth-Perikope", en ZNW 37, 1938, pp. 251-271, se podrían añadir muchas otras.

148 Ibidem, pp. 264-267.

149 El mérito de haber llamado la atención sobre este punto corresponde a K. Bornhäuser, *Das Wirken des Christus*², Gütersloh 1924, p. 59.

150 La falta del artículo ante υἱός (Lc 4,22), indica la

no está consagrado; ¿cómo puede atreverse a proclamar la venida del tiempo de salvación, y de dónde saca el derecho de dar un corte, con su propia autoridad, a un pasaje de la Escritura? Visto así, no hay en Lc 4,22 ruptura brusca en la actitud de los oyentes respecto a Jesús. Desde el principio responden con una indignación unánime a su predicación. Y es el anuncio del Evangelio lo que suscita su irritación, y en particular el hecho de que Jesús haya suprimido del cuadro de los días futuros la venganza contra los paganos.

Otra advertencia viene en apoyo de lo que antecede. En Mt 11,5s (par. Lc 7,22s) nos encontramos ante un hecho análogo. ¿Por qué había nadie de irritarse a causa de que los ciegos vean, los cojos anden, o los muertos resuciten? En rigor, el escándalo podría estar en que se anunciase la buena nueva precisamente a los pobres. Pero el escándalo es más extenso. Jesús cita libremente la promesa profética de Is 35,5s (ciegos, sordos, paralíticos) y añade (sin duda bajo la influencia de Is 29,18s: sordos, ciegos, pobres y desgraciados) estas palabras de Is 61,1: "La buena nueva se anuncia a los pobres". Pero en estos tres pasajes de Isaías se trata de la venganza escatológica (Is 35,4: "Mirad que vuestro Dios viene vengador" [151]; 29,20: "Porque se habrán terminado los tiranos"; 61,2: "Y un día de venganza de nuestro Dios"). ¿Es casualidad que estos acentos de venganza no resuenen en las palabras de Jesús? ¡Bienaventurado el que

presencia de un estado constructo hebreo [cf. RAMÍREZ, *Gramática hebrea*, p. 32, Bilbao].

151 G. BORNKAMM es quien llamó mi atención sobre Is 35,4.

no se escandalice de que el tiempo de salvación tenga otro aspecto del que creía y esperaba, ni de que en lugar de la venganza de Dios se manifieste su gracia misericordiosa hacia los pobres!

Claro que Jesús habla de la justicia punitiva y retributiva de Dios ἐκδίκησις [vindicación] (Lc 18,7): "¿no hará justicia [vindicativa] a sus elegidos (οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ) que están clamando a él día y noche?" [152]. Pero aquí no se trata ciertamente de la justicia punitiva política, ejercida con la destrucción escatológica de los paganos; sino del castigo de aquellos que persiguen a los discípulos de Jesús, y de la consiguiente rehabilitación de los elegidos de Dios ante el mundo entero.

152 Sobre la traducción de esta construcción aramea, cf. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*[5], Göttingen 1958, p. 135 (hay trad. española), y consiguientemente H. SAHLIN, *Zwei Lukas-Stellen* (= *Symbolae Biblicae Upsalienses* 4), Upsala 1945, pp. 9-20. Sobre la traducción de ἐκδίκησιν ποιεῖν ("hacer justicia"), cf. G. SCHRENK, ThW II, p. 444.

B. Jesús promete a los paganos participar en la salvación

La observación negativa —Jesús ha purificado la expectación mesiánica de los sentimientos políticos de venganza— no es más que una especie de preludio. Lo esencial es lo que Jesús va a decir sobre la salvación última de los paganos. Porque lo más importante es la puntualización positiva, de que también a los paganos les ha prometido participar en la salvación.

Los paganos también resucitan, dice Jesús: no sólo los ninivitas y la reina de Sabá [153], sino también los habitantes de Tiro y de Sidón [154], y hasta los de Sodoma [155] y de Gomorra [156]. Lo cual no era tan evidente: se discutía por ejemplo con afán para saber si los sodomitas resucitarían.

[153] Mt 12,41s; par. Lc 11,31s.
[154] Mt 11,22; par. Lc 10,14.
[155] Mt 10,15; par. Lc 10,12; Mt 11,24.
[156] Mt 10,15. Sobre el carácter arcaico del lenguaje empleado en los pasajes citados en las notas 153-156, cf. infra pp. 70ss.

Una vez más averiguamos gracias a R. 'Eli'ezer ben Hyrkanos (hacia 90 dJC) cuál era la opinión enseñada por la tradición antigua sobre este punto: "las gentes de Sodoma *no* resucitan" [157]. Y dice Jesús: resucitan exactamente como los muertos de Israel [158]. Todos los pueblos sin excepción comparecerán ante el trono del Hijo del hombre (Mateo 25,31ss). "Todos los pueblos": esta expresión ha de ser tomada en sentido universal. Eso es lo que denotan las palabras mencionadas más arriba, relativas al juicio sobre las ciudades paganas de los antiguos tiempos, y eso es lo que confirma el gigantesco cuadro del juicio trazado por el judaísmo tardío en b. 'Ab. Z. 2a (donde vemos a los romanos, a los persas, a las demás naciones, y finalmente a las de los paganos que dieron testimonio por Israel, comparecer sucesivamente ante el trono de Dios) [159]. En aquella hora el juicio de Dios recaerá sobre los paganos con todo rigor; pero al mismo tiempo —y esto era lo inesperado y lo sorprendente para los que oían a Jesús— muchos de ellos recibirán de boca del Hijo del hombre el juicio de Dios que pronuncia su absolución: "Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino de Dios [160] preparado para vosotros desde la creación del

157 Ab. R. Nathan 36 (Tos. Sanh. 13,8, anónimo; M. Sanh. 10,3, R. Nejemya [hacia 150] representa la opinión de R. 'Eli'ezer). Cf. W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I², Estrasburgo 1903, p. 135.

158 Los muertos de Israel: Mc 12,18-27 y par.

159 Billerbeck IV, pp. 1203-1206; y todo el excursus (pp. 1199-1212) al que hay que añadir aún, al pie de la p. 1202, Bar. sir. 72,2-6.

160 La pasiva ἡτοιμασμένην subentiende la acción de Dios.

mundo" (Mt 25,34). Y no son sólo los paganos que encontraron a Jesús y tuvieron fe en él[161], sino también los que se han arrepentido escuchando las palabras del profeta[162], los que se han inclinado ante la sabiduría de Dios[163], los que han obrado la caridad para con el Mesías oculto y desconocido que se les apareció bajo la forma del pobre y del desdichado[164]. Todos serán incorporados al pueblo de Dios del fin de los tiempos, sentándose a la misma mesa que los patriarcas de Israel[165].

La seguridad con que Jesús prometía a los paganos la participación en el reino de Dios la vemos a plena luz y en todo su alcance cuando consideramos las palabras con que opone a Israel y a las naciones paganas. Porque las declaraciones más audaces relativas a los paganos están en los pasajes donde las palabras de arre-

161 Mt 8,10.
162 Mt 12,41; par. Lc 11,32.
163 Mt 12,42; par. Lc 11,31.
164 Mt 25,31-46. Confieso que la afirmación, proferida con la mayor seriedad, según la cual se podría demostrar la inautenticidad de Mt 25,31-46 con la ayuda de analogías con otros textos religiosos, tales como el Libro de los Muertos egipcio, es para mí una de las cosas más incomprensibles que se puedan encontrar en la bibliografía dedicada al NT. Léase el Libro de los Muertos y la Midhrasch, donde el muerto, satisfecho de si y muy pagado de su propia justicia, se glorifica por sus obras caritativas; examínense los cuadros rabínicos del Juicio (BILLERBECK IV, pp. 1199ss), orientados constantemente hacia la salvación de Israel y la humillación y condenación de los paganos; compárense tales textos con Mt 25,31-46 donde toda confianza en sí mismo y toda idea de mérito está como aniquilada, y donde el Hijo del hombre se identifica con las más miserables creaturas...: son dos mundos distintos (cfr. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*[5], Göttigen 1958, p. 174 (hay traducción española).
165 Mt 8,11; par. Lc 13,29.

pentimiento y de amenaza proferidas por Jesús hacia Israel alcanzan la más extremada severidad.

Recordemos que Jesús, fiel al AT, dejó muy clara la oposición que la historia de la salvación establece entre Israel y los pueblos paganos (cf. supra pp. 58ss). Los israelitas, como portadores de la Promesa (Mt 8,12: οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας [los hijos del reino]) tienen derecho los primeros a la oferta de la salvación. Pero eso no quiere decir que Jesús compartiese el punto de vista de sus contemporáneos en lo que atañe a la preferencia concedida a Israel.

Según la opinión generalmente seguida en tiempos de Jesús, este privilegio consistía en el hecho de que Israel, merced a su descendencia carnal de Abraham, participaba en los méritos de sus padres y poseía, por eso mismo, la garantía de salvación en el juicio final. Según esta opinión corriente, ningún descendiente de Abraham se perdería [166].

Juan el Bautista había ya combatido apasionadamente este peligroso sentimiento de seguridad (Mt 3,9; par. Lc 3,8) y Jesús siguió tal opinión. Encontramos la prueba no sólo en el Evangelio según Juan, en el gran discurso (Juan 8, 31-59) donde Jesús califica de hijos del diablo (Jn 8,44) a los judíos que fomentaban su vanidad pregonando su descendencia de Abraham, sino

166 BILLERBECK I, pp. 116ss, en especial p. 120 arriba. Sobre la importancia fundamental de la pureza de linaje para la total estructura social del pueblo judío en tiempos de Jesús, cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu* II B², Göttingen 1958, pp. 141ss. La prueba de la pureza de linaje de que hablamos es tan importante, porque es garantía de la salvación (pp. 172-174).

también en los tres primeros Evangelios. Jesús niega que la descendencia de Abraham pueda salvar del infierno (Lc 16,26) y no se cansa de llamar a su pueblo al arrepentimiento. La pertenencia a Israel no basta para proteger contra el juicio de Dios (Lc 13,6-9)[167]. Más aún: *en el juicio final desaparecerán las diferencias.* Israel será juzgado exactamente como los demás pueblos; y podría ocurrir que hasta sea más duramente castigado que estos. Si Israel en efecto persiste en su impenitencia y en su negativa para recibir la buena nueva, verá sobre sí cosas terribles. La espada romana removerá olas de sangre (Lc 13,1-3); catástrofes naturales diezmarán el pueblo (Lc 13,4s); Jerusalén la que mata a los profetas (aquí la capital representa al pueblo entero) irá derecha al aniquilamiento, y el santuario será destruido hasta en sus cimientos (Mt 23,37s y par.; Mc 13,2 y par.). Más todo eso es sólo el comienzo del juicio.

El juicio terrible que se abatirá sobre sus contemporáneos impenitentes, nos lo pinta Jesús comparándolo con el que espera a las ciudades paganas de los antiguos tiempos. Según lo que dice el Génesis (Gn 13 - 18), Sodoma y Gomorra eran consideradas como los lugares donde reinaban los vicios paganos más infames ("Las obras de los sodomitas son negras como el atardecer y la noche"[168]); Tiro y Sidón, al decir de Ez 26 - 28,

[167] La comparación de Israel con una higuera la encontramos en otras partes: Jl 1,7; Os 9,10 (cf. Jr 24,1-10); Mc 11,11-14 y par.; Ap de P 2.

[168] Tanch. sobre Gn 19,24 (ed. S. Buber, Vilna 1885, 49b, 4). Los textos rabínicos relativos a las acciones infames de los habitantes de Sodoma y de Gomorra están reproducidos en Billerbeck I, pp. 571ss.

eran miradas como símbolos del orgullo humano y de la revuelta contra Dios; y el rigor de su castigo sería de acuerdo con la gravedad de sus pecados. Pero, dice Jesús, el castigo que se abatirá sobre las ciudades de Corazín, Betsaida y Cafarnaúm será incomparablemente más terrible (Mt 11,20-24 y par.; cf. Mt 10-15)[169].

Mas con todo, el juicio de Dios que amenaza a Israel si persiste en su impenitencia, no se ciñe a eso. No le basta a Jesús hablar —evitando toda descripción— de un castigo que habrá de ser aún más duro que el que caerá sobre Sodoma y Gomorra. Lo que a los ojos de Jesús será lo más espantoso en este juicio, lo vemos en tres logia que concuerdan entre sí por el sentido, aunque difieran del todo por las imágenes empleadas. "Los ninivitas se levantarán el día del juicio (como acusadores) contra esta generación[170] y determinarán la magnitud de su condena[171]; porque ellos

[169] Antigua tradición aramea. Aparte de la lengua y del estilo (paralelismos), la antigüedad del logion está además atestiguada porque sólo en este pasaje se trata de una actividad de Jesús en Corazín.

[170] Ἀνίστασθαι (ἐγείρεσθαι) μετά τινος no significa aquí "resucitar con alguno", sino por un semitismo = *cum* ʿ*im* "presentarse con alguno ante el tribunal" en calidad de testigo de cargo, es decir "presentarse contra *(*ʿ*im)* alguno como acusador" (hebr. Sal 94,16; aram. Targ. Is 54,17; j. Qid. III, 64a,20; en este último pasaje *cum* ʿ*im* tiene el sentido expresivo de "tender trampas judiciales a alguno", cf. G. DALMANN, *Die Worte Jesu,* Leipzig 1898, p. 51).

[171] Κατακρίνειν τινά no significa aquí que los paganos se vayan a atribuir funciones judiciales ("pronunciar veredicto contra alguien"), sino que se aplica también, por un semitismo, a los testigos de cargo: "provocar la condenación de alguien" (=*ḥayeb,* por ejemplo Dn 1,10, cf. J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Matthaei,* Berlín 1904, p. 65); aquí "determinar la magnitud de la condena de al-

se arrepintieron con la predicación de Jonás. La reina del Mediodía se levantará el día del juicio (como acusadora) contra esta generación [172] y determinará la magnitud de su condena [173]; porque ella vino desde los extremos de la tierra para oir la sabiduría de Salomón; y aquí hay algo más que Salomón" (Mt 12,41s; par. Lc 11, 32.31). Los paganos confundirán y acusarán a Israel. Su actitud muestra que el Evangelio encontró en ellos favorable acogida. Y así se producirá algo increíble: la γενεά [generación] de Israel que rechaza a Jesús será condenada, mientras que los paganos hallarán gracia a los ojos de Dios. La historia de la salvación nos dice que esto no es una vana amenaza. Dios ha probado más de una vez que no está ligado a Israel. En tiempos de Elías —lo narra el segundo logion (Lc 4,25-27) que se refiere a una antigua tradición aramea [174]— no manifestó su gracia con el envío de un profeta a ninguna de las numerosas viudas israelitas, sino solamente a la mujer pagana de Sarepta. Y en tiempo de Eliseo no curó a ninguno de los numerosos leprosos de Israel, sino solamente a Naamán el sirio (Lc 4,25-27). Pues lo mismo pue-

guien", cf. Si 11,18 hebr.; Rm 2,27 (κρινεῖ); Mekh. Ex 12,1; b. B. M. 3b.

172 Cf. supra n. 170.

173 Cf. supra n. 171.

174 'Επ' ἀληθείας, v. 25 (= ἀμήν); ἐν ταῖς ἡμέραις, v. 25 (ἡμέραι = "tiempos" en sentido de "duración"; cf. supra n. 122); triple empleo de la pasiva para evitar pronunciar el nombre de Dios, vv. 25.26.27; tres años y medio de sequía en tiempos de Elías, v. 25 (tradición palestinense que se aparta del texto bíblico; cf. G. Kittel, *Rabinica*, Leipzig 1920, pp. 31ss); καί paratáxica con significación adversativa, v. 26 y comienzo de 27b; οὐδεμία... εἰ μή, v. 26; οὐδείς... εἰ μή, v. 27 (= *el·la...la*).

de ser que en los últimos días su voluntad sea acoger favorablemente a los paganos, *con exclusión de Israel*; o en todo caso con exclusión de la generación viviente de Israel. Tan severo, y hasta tan desesperante es para Israel el tercer logion (Mt 8,11s; par. Lc 13,28s) del que aún hemos de hablar: al fin de los tiempos, los paganos se sentarán a la mesa con los hijos del reino... Podremos medir toda la enormidad de tal afirmación pensando que jamás, ni doctor de la ley ni autor de apocalipsis alguna, osó expresar cosa semejante. Sólo en boca de Juan el Bautista (Mt 3,9) encontramos una declaración parecida.

C. La obra salvífica y la soberanía de Jesús se extienden también a los paganos

La promesa de salvación que Jesús hace a los paganos será incomprensible mientras no se considere que se funda en la consciencia que tiene Jesús de su soberanía. Damos cuatro ejemplos.

1. Por lo pronto consideremos el título de "Hijo del hombre". Las dudas referentes a que Jesús hubiese empleado tal término, están hoy disipadas; y con razón. Porque ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [el hijo del hombre] es un semitismo que, por prestarse a un malentendido (como si se tratase de indicar una filiación, cuando en realidad *bar naša* significa "hombre"), fue pronto evitado en los países de lengua griega. Al menos las declaraciones atañentes a la parusía del Hijo del hombre están hoy casi generalmente reconocidas como palabras auténticas de Jesús. La discusión que continúa manteniéndose toca esencialmente sólo al hecho de saber si las palabras sobre los sufri-

mientos del Hijo del hombre son auténticas también; si pensó Jesús en sí mismo o si solamente se consideró como precursor y anunciador del Hijo del hombre. Pero aunque un escepticismo excesivo e insostenible nos empujara a admitir esta segunda hipótesis —a afirmar que Jesús no es considerado como el Hijo del hombre y que la Iglesia primitiva se engañó acerca del sentido de esas palabras— aun en ese caso, hay una cosa que permanecería inconmovible: el *bar naša* de que habla Jesús es el hombre de Dn 7,13s, el soberano universal a quien fue dado el dominio, la gloria y el reino, a quien servirán todos los pueblos, las naciones y los hombres de toda lengua.

2. La participación de los paganos en el reino de Dios está también anunciada indirectamente por la manera con que Jesús hizo su entrada en Jerusalén (Mc 11,1-10 y par.), recordando las palabras de Za 9,9 donde se trata de un rey humilde que escoge por montura a un pollino [175] en vez de un corcel de batalla [176]. Porque la elección de esa montura va explicada de modo inmediato por Zacarías: el rey que entra es el Príncipe de la paz que reinará sobre todos los pueblos. "El destruirá [177] los carros de Efraím y los caballos de Jerusalén; los arcos de combate serán aniquilados. Anunciará la paz a las naciones, y dominará de mar a mar, y desde el río hasta los confines de la tierra" (Za 9,10).

175 L. Köhler, *Lexikon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1953, p. 702a, s. v. *'áyir*.

176 La bibliografía rabínica da a Za 9,9 una interpretación mesiánica (referencias en Billerbeck I, pp. 842-844).

177 Versión de los LXX; texto hebreo: "yo destruiré".

3. Mencionemos también a Mc 12,35-37 y par. y la discusión con frecuencia mal entendida sobre el hijo de David. Jesús, como ya sabemos, opone a los pasajes de la Escritura que llaman al Mesías "hijo de David", el Salmo 110 cuyo versículo 1 llama al Mesías "señor de David". Esta oposición no significa que haya declinado la filiación davídica, es decir la función mesiánica; sabemos hoy que tenemos aquí ante nosotros una de las llamadas cuestiones según el modo de la haggadhá [178]. Consisten en poner de relieve una contradicción en las Escrituras, respondiendo regularmente: los dos pasajes tienen razón, pero se aplican a cosas diferentes. De análoga manera, en Mc 12,35-37 Jesús al destacar la contradicción entre el apelativo "hijo de David" y el apelativo "señor de David" plantea una cuestión al estilo de la haggadhá, y deja entender así la respuesta que ha preparado. Los dos pasajes de la Escritura tienen razón. El apelativo "hijo de David" se aplica a la aparición terrenal del Mesías oculto; y es "señor de David" en calidad de rey entronizado, como se dice en el versículo siguiente: "El cetro de tu poder lo extenderá Yahvéh desde Sión" (Sal 110,2).

4. Pero hay que recordar ante todo que Jesús se considera Siervo de Yahvéh [179]. Ya se dijo del Siervo de Yahvéh, que lleva la verdad entre las naciones (Is 42,1.4), que ha sido destinado para ser luz de ellas (Is 42,6; 49,5; cf. Henoch 48,4;

[178] Reconocido por D. DAUBE, "Four Types of Question", en *Journ. Theol. Stud. N. S.* 2, 1951, p. 48.

[179] Sobre la cuestión de la historicidad, ThW V, pp. 709-713.

Lc 2,32), que será objeto de alegría para muchos pueblos (Is 52,15) y que llevará los pecados de muchos hombres (Is 53,12).

Los cuatro atributos de la soberanía que hemos mencionado implican que los pueblos paganos estén englobados en la obra salvífica de Jesús. Se cumple la Escritura. Jesús va a la muerte por muchos (cf. nota 244) y anuncia con sus palabras y con sus actos que su soberanía se extenderá sobre todos los pueblos de la tierra. Esta promesa hecha a los paganos está del todo ligada al caso de que él es quien cumple la Escritura.

Pero ese cumplimiento —digámoslo para terminar— la sobrepasa. Dn 7,14 dice del Hijo del hombre: "Todos los pueblos, las naciones y las lenguas le servirán". Jesús no aprobó este pensamiento. Y le opuso esta frase: "El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir" (Mc 10,45). No sólo en el sufrimiento es el Siervo de Yahvéh, sino que también en el cumplimiento, como soberano universal, permanece siempre no sólo como quien no se hace servir, sino como quien sirve, ciñéndose y ofreciendo a los suyos el pan y la copa (Lc 12,37b) [180].

[180] Lc 12,37b es en su contexto actual una prolongación alegórica de la parábola de los siervos que deben velar (vv. 35-38); pero la frase es anterior a Lucas, como lo demuestra el ἀμήν (raro en Lucas) y la palabra expletiva (semitizante) παρελθών; cf. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*[5], Göttingen 1958, p. 45 y n. 2 (hay traducción española).

Parte Tercera

LA SOLUCION

El resultado a que hemos llegado parece, a primera vista, una contradicción total. Por una parte hemos notado que Jesús ha limitado su acción a Israel y ha impuesto a sus discípulos la misma limitación. Pero por otra hemos visto que Jesús promete expresamente a los paganos la participación en el reino de Dios. Más aún, amenazó a sus oyentes judíos con que se verían suplantados por los paganos.

El logion de Mt 8, 11-12 nos ayudará a resolver esta contradicción [181]: "Y os digo que vendrán muchos [182] de oriente y occidente a ponerse a la

[181] H. STOEVESANDT, *Jesus und die Heidemission*, Dis. Göttingen 1943, p. 73s; cf. ThLZ 74, 1949, p. 242.

[182] Sobre πολλοί, cf. infra nota 244. Para Mt 8,11 el sentido inclusivo de πολλοί resulta de la referencia a las afirmaciones bíblicas relativas a la peregrinación escatológica de los pueblos (cf. infra).

mesa [183] con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán echados a las tinieblas de fuera [184], allí será el llanto y el rechinar de dientes"; y el par. Lc 13,28s, dice en orden inverso: "Allí será el llanto y el rechinar de dientes, cuando veáis a Abraham, Isaac y Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, mientras a vosotros os expulsan fuera [185]. Y [186] vendrán de oriente y occidente, del norte y del sur, y se pondrán a la mesa en el reino de Dios".

La antigüedad de este logion es evidente: *a)* nace de un mundo de representaciones típicamente judías (se nombra a los patriarcas y a los profetas; la bienaventuranza está concebida como la participación en un festín, concepto netamente judío, lo mismo que la idea según la cual los condenados ven a los dichosos [187]); *b)* el estilo presenta caracterís-

183 El matiz modal caracteriza al imperfecto galileo-arameo, cf. W. B. STEVENSON, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, Oxford 1924, parr. 18,8.

184 El ἐξελεύσονται "Alef" * sy: modo semitizante de evitar la pasiva.

185 Ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω, es la desafortunada traducción de una cláusula circunstancial aramea (cf. M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*², Oxford 1954, p. 63s). La poca fortuna de la traducción griega consiste en que: 1.º el participio está dependiendo de ὄψησθε (literalmente: "cuando viereis a Abraham... y vosotros echados fuera"); 2.º la acción secundaria ("ver") está traducida por un verbum finitum, mientras que la acción principal ("ser echado fuera") está expresada por un participio; en lugar de lo contrario.

186 Καί: parataxis semítica con hipotaxis lógica.

187 4 Esr. 7,38; Bar. sir. 51,5s; referencias rabínicas en BILLERBECK II, p. 228; IV, p. 1114s. El mismo motivo con relación al estado intermedio en 4 Esr. 7,85; Lc 16,23.

ticas semíticas (paralelismo antitético, obtenido merced al dualismo ἔρχεσθαι - ἐκβάλλεσθαι [venir - ser arrojado] en Mt; cláusula circunstancial y paratáxica en Lc [188]); *c)* el lenguaje presenta características semíticas (πολλοί [muchos] en Mt, que incluye la significación de innumerables; ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν [el reino de los cielos] Mt; οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας [los hijos del reino] Mt; artículo ante κλαυθμός [llanto] y βρυγμός [rechinamiento] Mt y Lc).

Pero ha de quedar bien claro —y es cosa de importancia capital— *cuando* se produce el acontecimiento descrito en estas amenazadoras palabras. Dos indicaciones precisas nos permiten responder a esta cuestión. 1.ª Los patriarcas (Lc: y todos los profetas) resucitados se sientan a la mesa, como convidados de la más alta categoría. 2.ª La sentencia irrevocable sobre "los hijos del reino" —expresión que pone una vez más ante los oyentes de Jesús la colosal posibilidad que les fue conferida por la Promesa—, esa sentencia está pronunciada. En otras palabras: la venida de los paganos [189] se produce a la hora del juicio final. ¿Y hacia qué meta se dirigen, desde todos los confines de la tierra? Respuesta: hacia la montaña de Dios. Porque *así es* como Jesús lo leía en su Biblia: "Sucederá en días futuros que el monte de la casa de Yahvéh será asentado en

[188] Cf. notas 185 y 186.
[189] Que la palabra πολλοί (Mt 8,11) designe ciertamente a los paganos, lo muestra la oposición establecida entre ellos y los "hijos del reino", cf. STOEVESANDT (supra nota 181) p. 73. Cf. también supra nota 182.

ı cima de las montañas y se alzará por encima de ıs colinas. Confluirán a él todas las naciones, acudirán pueblos numerosos. Dirán: Venid, suamos al monte de Yahvéh, a la casa del Dios e Jacob, para que él nos enseñe sus caminos nosotros sigamos sus senderos" (Is 2,2s; ar. Mi 4,1s)[190].

Vamos pues a bosquejar una imagen de lo que esús leía en su Biblia sobre *la peregrinación esatológica de los pueblos hacia la montaña de ios*. Pero antes nos hemos de penetrar de esta ea: deformaremos esa imagen si no hacemos tal abstracción de los problemas y de los reultados de la crítica moderna (la histórica y la teraria) del AT; porque para Jesús tales proemas no existían. Cinco son los rasgos fundaentales.

1. *La epifanía de Dios*. Los pueblos esperan: En mi esperan las costas más lejanas y cuentan on mi brazo" (Is 51,5). Pero ahora ni resueın: "¡Silencio, toda carne, delante de Yahvéh, orque ya él se yergue de su santa morada!" Za 2,17). La epifanía de Dios se hace patente. l monte se levanta por encima de las colinas s 2,2). La gloria (kabhodh) de Dios se revela al undo entero (Is 40,5). La verdad de Dios brilla mo luz para los pueblos (Is 51,4; 60,3); "ha esnudado Yahvéh su santo brazo a los ojos de

[190] El original alemán ha tomado las traducciones de citas del AT de la Biblia de Zurich, que para el Proor Jeremias, "es una obra maestra en su parte veterotamentaria". Naturalmente, esta edición española ha telo en cuenta dichas traducciones.

todas las naciones" (Is 52,10). Una bandera se alza: "Aquel día, los paganos se volverán hacia la raíz de Jesé que estará enhiesta como estandarte de pueblos (cf. Is 62,10), y en su morada habrá gloria (kabhodh)" (Is 11,10): "es el Mesías" (Midhr. Ps 21, parr. 1).

2. *La llamada de Dios.* Con la epifanía de Dios resuena su palabra: "El Dios de los dioses, Yahvéh, habla y convoca a la tierra, desde que sale el sol hasta su ocaso" (Sal 50,1; "en los días del Mesías" añade Siphre Dt, parr. 343 sobre Sal 50,2). Y esta es la orden dada por Dios a los paganos que aún subsistan después de la catástrofe universal: "Reuníos y venid, todos juntos acercaos, supervivientes de las naciones... Volveos a mi y salvaos, confines todos de la tierra; porque yo soy Dios, no existe ningún otro" (Is 45,20.22). Como instrumento de Dios, Israel repite esta llamada: "Llamarás a pueblos que no conoces, y paganos que no te conocen a ti correrán por amor de Yahvéh tu Dios y por el Santo de Israel, porque te honra" (Is 55,5). "Contad su gloria a los paganos, a todos los pueblos sus maravillas... Decid entre los paganos: ¡Yahvéh es rey!" (Sal 96,3.10). Los paganos bien librados del juicio de Dios publican también la gloria del Eterno entre las naciones y las llaman a la peregrinación hacia la montaña de Dios (Is 66,19s). Pero Dios tiene todavía un especial mensaje: el Siervo de Yahvéh que no sólo trae los restos salvos de Israel, sino que también hace de Dios la luz de las naciones (Is 42,6; 49,6). Y ahora viene la respuesta de Israel.

3. *La peregrinación de los paganos.* Un camino se abre, una calzada que atravesando el Próximo Oriente, lleva desde Egipto y desde Asiria hacia Jerusalén (Is 19,23). Las gentes se dicen unas a otras en las ciudades paganas: "¡Venid, subamos al monte de Yahvéh!" (Is 2,3). "Ea, vamos a implorar a Yahvéh y a buscar a Yahvéh Sebaot: ¡yo también voy!" (Za 8,21). Dondequiera que haya un judío de la diáspora, diez hombres de todas las naciones y lenguas le asirán por los vestidos y le dirán: "Queremos ir con vosotros, porque hemos oído decir que Dios está con vosotros" (Za 8,23). Todos los pueblos afluyen en torrente hacia Jerusalén trono del Señor (Jr 3,17), traídos por sus reyes (Is 60,11; Sal 47,10); un cortejo interminable se desata "de mar a mar, de monte a monte" (Mi 7,12). Se les encorvan los hombros al peso de las ofrendas que traen (Is 18,7; Ag 2,7; Sal 68,30.32). El capítulo 60 de Isaías (tan frecuentemente citado en la literatura rabínica) describe con relieve impar las riquezas que traen las naciones: riquezas del mar (v. 5); oro, plata e incienso (vv. 6.9) trasportados por camellos y dromedarios (v. 6); animales de matadero para ser sacrificados sobre el altar de Dios (v. 7); maderas finas del Líbano para ornato del Templo (v. 13). Y como tesoro el más precioso, traen a los hijos y a las hijas de Israel en sus brazos (v. 9), "en corceles, carros, literas, mulos y dromedarios a mi monte santo de Jerusalén, dice Yahvéh" (Is 66,20). Día y noche las puertas de Sión han de permanecer abiertas "para dejar entrar a ti las riquezas de las naciones" (Is 60,11). Cada año los restos en todas las naciones subirán a Jeru-

salén para la fiesta de los Tabernáculos (Za 14,16); y subirán también cada novilunio y cada sábado (Is 66,23). "Se estremecerán desde sus encierros", temblando (Mi 7,17) encorvados y humillados (Is 60,14). Y he aquí la meta de la peregrinación:

4. *La adoración en el santuario universal.* "Yo les traeré (a los extranjeros adheridos a Yahvéh) a mi monte santo y les alegraré en mi casa de oración. Sus holocaustos y sacrificios serán gratos sobre mi altar. Porque mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos" (Is 56,7; Mc 11,17). Todos los extremos de la tierra se convierten a Dios (Sal 22,28); ven la gloria de Dios (Is 66,18) y caen de rodillas (Is 45,23) en los atrios del santuario universal (Sal 96,8). Y Dios purifica sus labios: "Yo entonces volveré puro el labio de los pueblos, para que invoquen todos el nombre de Yahvéh" (So 3,9). Con sus labios purificados, pronuncian la confesión de sus culpas: "Nuestros padres no recibieron otra herencia que la mentira, ídolos que a nadie aprovechan" (Jr 16,19) y a ello añaden el himno de adoración y de alabanza: "Pues tú eres grande y obras maravillas; tú eres Dios, y sólo tú" (Sal 86,10); "¡Sólo en Yahvéh hay victoria y fuerza!" (Is 45,24). Is 45,14 nos da una imagen impresionante de este canto de alabanza. Los sebaítas prisioneros de guerra, conducidos por los persas y encadenados, pasan por delante de Sión y al pasar adoran a Dios desde sus cadenas: "Y los sebaítas, de elevada estatura, pasan ante ti, encadenados, y se postran ante ti, y te suplican: Sólo en ti hay Dios, no hay ningún otro Dios

sino tú"[191]. A la adoración de Dios se junta el humilde homenaje al rey mesiánico (Sal 72, 9-11) y al pueblo de Dios (Is 49,23), portador de la bendición en el mundo (Is 19,24). Y Dios responde a la adoración de los paganos con esta fórmula de bendición sorprendente, que borra todas las diferencias terrenales:

"Bendito sea mi pueblo Egipto,
la obra de mis manos Asiria,
y mi heredad Israel" (Is 19,25).

5. *El festín de salvación sobre la montaña universal.* Los paganos pertenecen pues en adelante al pueblo de Dios[192], al reino pacífico del Mesías, que reina sobre todos los pueblos (Zacarías 9,10), al vasto imperio sometido a la dominación del Hijo del hombre (Dn 7,14): lo cual encuentra su expresión visible en el alegre banquete de los pueblos sobre la montaña de Dios. "Hará Yahvéh Sebaot a todos los pueblos en este monte un convite de manjares sustanciosos, convite de viejos vinos: manjares de tuétanos y mollas, vinos añejos y depurados: aniquilará sobre este monte el velo que cubre a todos los pueblos y la cobertura que cubre a todas las gentes: aniquilará a la muerte definitivamente" (Is 25, 6-8). Que los manjares y las bebidas abran la visión de Dios, es una idea muy antigua del lenguaje simbólico bíblico, que corre por la Bi-

[191] Tal es la interpretación que da a este texto, cuyo sentido se presta a discusión, K. BUDDE (en E. KAUTZSCH, *Die Heilige Schrift des AT*[4], 1922, p. 672).

[192] "Muchas naciones serán su pueblo; y él habitará en medio de ellos" (Za 2,15); "los nobles de los pueblos se unen como pueblo del Dios de Abraham" (Sal 47,10).

blia desde su primer libro (Gn 3,22) hasta el último (Ap 22,17). Tal idea es de fundamental importancia para la comprensión de lo que dicen la literatura apocalíptica y el NT a propósito del festín de salvación que se celebrará al final de los tiempos [193]. Y la vemos patente en el pasaje que nos ocupa: en el convite de la montaña de Dios, el velo que cubre los ojos de los paganos será rasgado para siempre. Podrán ver a Dios a cara descubierta.

En todos los pasajes, sin excepción, en que el AT nos ofrece la representación de la peregrinación escatológica de los pueblos, el final del camino es siempre el lugar de la revelación de Dios, la montaña sagrada de Dios, Sión. Lo cual significa que la representación es siempre "centrípeta" [194]; los paganos no son objeto de misión en el país donde habitan, sino que son llamados a la montaña sagrada por la epifanía de Dios. El centro es siempre Sión. La salvación es la salvación de Israel, que queda desvelada ante los pueblos admirados. Cuando el AT los incluye en la salvación, es porque están admitidos a participar en la revelación acordada a Israel y a adherirse a la comunidad santa de Dios [195].

193 He dado muchas referencias documentales en *Die Abendmahlsworte Jesu*², Göttingen 1949, pp. 112-115.

194 B. Sundkler, (*op. cit.*, nota 124), 1937, pp. 28, 31s; S. Aalen, *Die Begriffe "Licht" und "Finsternis"*, Oslo 1951, pp. 204s, 209, 212ss, 228, 301s.

195 Por eso se dice en Mt 3,9 (par. Lc 3,8) que de las piedras puede Dios suscitar hijos a Abraham (y no a sí mismo); y por eso se trata en Mt 8,11 de la participación en el festín con los patriarcas (y no con Dios). La comunidad escatológica de Dios está "arraigada en la historia, en la comunidad del pueblo de Dios" (A. Oepke, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1950, p. 157).

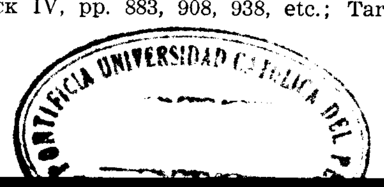
También los textos postcanónicos están ligados a la idea de la peregrinación escatológica de los pueblos. La versión de los Setenta la ha insertado no pocas veces (LXX Is 54,15; Am 9,12 = Hch 15,17)[196]. La adoración de los pueblos en el santuario universal es un motivo frecuente de la expectación escatológica: Tb 13,13; 3 Sib. 716ss. 725s. 772-775; Test. Benj. 9,2 (cf. infra página 92); Hen. et. 10,21; 48,5; 90,33; Bar. sir. 68,5[197]. Otro motivo favorito está representado por los dones que los paganos traen en señal de sumisión. "Alégrate, Sión. Resplandece de alegría, Jerusalén. Lanzad gritos de gozo, ciudades todas de Judá. Deja tus puertas de continuo abiertas para que las riquezas de las naciones lleguen a ti; ya que sus reyes han de servirte". Así se expresan los nuevos textos palestinenses[198]. (Cf. igualmente: Tb 13,13; 3 Sib. 772s; Hen. et. 53,1; Ps. Sal. 17,31; 4 Esr. 13,13; Ap Jn 21,26; y la literatura rabínica)[199]. Diversas veces es puesta de relieve la acción del Mesías: la revelación de su gloria y de su poder atrae a los pueblos (Ps. Sal. 17,31;

196 También LXX Dt 32,43 ha de ser entendido sin duda de esta manera (cf. B. M. Βέλλας, Τὰ χωρία Δευτ. 32,43 καὶ Ζαχ. 14,17, en Θεολογία 13, 1935, pp. 137-145); lo mismo LXX Is 41,25.

197 Referencias rabínicas en Billerbeck III, pp. 150-152.

198 "Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas", 12,13s, publicado por E. L. Sukenik, "'Oçar ha-megilloth ha-genuzoth", Jerusalén 1954, tabla 27, l. 13s; par. 19, 5s = tabla 34, l. 5s.

199 Billebeck IV, pp. 883, 908, 938, etc.; Targ. Is 16,1.



cf. 4 Esr. 13,12s)[200]; y les da la "nueva gnosis" (Test. Benj. 11,2; cf. Test. Levi 18,9). Pero en lo que toca a la literatura rabínica, hay que notar una vez más[201] que esas ideas universalistas son obra de una débil minoría; la tendencia nacionalista y particularista, por la que la salvación de Israel habría de acarrear la destrucción de los paganos, tomó radical ventaja después de la destrucción de Jerusalén en el año 70[202]. Pero (prescindiendo de que ni la destrucción de Jerusalén ni sus consecuencias son objeto de este estudio) no es necesario, para llegar a la meta que nos hemos fijado, seguir al detalle el eco que la representación bíblica de la peregrinación escatológica de los pueblos haya podido tener en la literatura rabínica; porque la predicación de Jesús se funda, no sobre la exegesis judaica tardía, sino directamente sobre el AT[203]. Dos ejemplos: 1.° Ml 1,11 ("Pues desde donde sale el sol hasta donde se pone, grande es mi nombre entre las naciones") es interpretado por la literatura rabínica como refiriéndose al estudio de la Torá y a la oración de la

200 Cf. también Hen. et. 90,37. Referencias rabínicas: BILLERBECK III, pp. 148, 150, 153; IV, pp. 896, 908, 938, etc.; Targ. Is 16,1. Las referencias rabínicas relativas a la idea según la cual la luz de Dios, del Mesías, de Jerusalén, del santuario, de Israel, de la liberación, atrae a los paganos, han sido reunidas por S. AALEN, *Die Begriffe "Licht" und "Finsternis"*, Oslo 1951, pp. 299 ss.

201 Cf. supra pp. 56s.

202 BILLERBECK III, pp. 144s.

203 Cf. H. STOEVESANDT, *Jesus und die Heidenmission*, Dis. Göttingen 1943, p. 145.

tarde[204]; mientras que para Jesús (como nos resulta de Mt 8,11) ese texto evoca la peregrinación escatológica de los paganos. 2.° Is 25,6 ("Hará Yahvéh Sebaot a todos los pueblos en este monte un convite de manjares sustanciosos, convite de añejos vinos") se refiere según la literatura rabínica, a la copa de la cólera de Dios que los paganos han de beber[205], como también a la vergüenza y a las oleadas destructoras que los azotarán[206]; para Jesús al contrario (de conformidad con el sentido del texto) se trata de la participación de los paganos en la salvación final (Mt 8,11).

Volvamos a la predicación de Jesús. Se nos ofrece ahora Mt 8,11 (par. Lc 13,19) como un breve resumen de las afirmaciones bíblicas relativas a la peregrinación escatológica de los pueblos a la hora del último juicio. Jesús se inspira sobre todo en dos pasajes de la Escritura: 1.° Is 49,12: "Mira: Estos vienen de lejos, esos otros del norte y del oeste"[207]. 2.° Is 25,6s: las palabras relativas al convite que Yahvéh Sebaot prepara para todos los pueblos sobre el monte sagrado. Tal festín procura, como hemos visto, los dones salvíficos de Dios. ¿Cuál es entonces el don particular que será otorgado a los paganos y que Mt 8,11 ha visto? Se trata en este pasaje de la participación en el banquete con los

204 BILLERBECK III, pp. 152s.
205 Siphre Dt 324 sobre Dt 32,34.
206 Targ. Is 25,6.
207 Jesús aplicó este pasaje a los paganos (G. STÄHLIN, en *Evang. Miss. Ztschr.* 7, 1950, p. 105).

patriarcas. Abraham, Isaac y Jacob están representados como los tres pilares sobre que descansa el mundo [208]; son los representantes del pueblo de Dios. La participación en el convite con los patriarcas significa pues que las naciones paganas están incorporadas al pueblo de Dios del fin de los tiempos. Son miembros de él con derechos iguales; el hecho de sentarse a la misma mesa que ellos ya no impurifica [209]; ya se han borrado las diferencias terrenas. Beben del agua de la vida y aplacan su hambre con el esplendor de la Shekhiná [210].

Partiendo de esto es como podemos —y debemos— interpretar *todas las otras parábolas y palabras de Jesús relativas al festín escatológico.* El convite de salvación del final de los tiempos, del que Jesús habla con tanta frecuencia y con imágenes tan variadas —banquete de bodas, festín de regocijo en el que puede participar el servidor bueno y fiel [211], Pascua que cumplir [212], hartura de los que tienen hambre [213]— siempre es el festín descrito en Is 25,6s, sobre la montaña de Sión; el banquete universal de Dios, al que afluyen los pueblos, y durante el cual se rasga el velo que los cubría, la venda que les tapaba los ojos.

208 Midhr. Ps 1, parr. 15.

209 Hch 10,28; 11,1ss (sobre la impureza atribuida a los paganos desde fines del siglo I aJC, cf. J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten,* Göttingen 1958, pp. 30-34 y 52-56.

210 Es lo que dice de los justos Midhr. Ps 45, parr. 3.

211 Mt 25,21.23: χαρά = *ḥedvata* = fiesta de la alegría.

212 Lc 22,16.

213 Mt 5,6 (par. Lc 6,21).

La participación de los paganos en el festín con Abraham, evocada en Mt 8,11, ilumina también a Jn 8,56. El Evangelio según Juan hace decir aquí a Abraham que se alegró cuando pudo ver los días de Jesús: este ἐχάρη [se alegró] implica la alegría que experimentó Abraham ante la próxima realización de la promesa que le fue hecha: "Serás padre de una muchedumbre de pueblos" (Gn 17,4; Rm 4,17).

La imagen de la peregrinación escatológica de los pueblos es claro que no se ciñe en los Evangelios a Mt 8,11, sino que tiene amplio lugar en las palabras de Jesús. A la imagen del banquete universal de salvación sobre el monte de Dios, se añade una serie de metáforas para expresar la afluencia de los paganos hacia Sión. En Mt 25,31s leemos que en la hora de la parusía Dios [214] reunirá a todas las naciones ante el trono del Hijo del hombre (συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη [serán congregadas delante de él todas las naciones]). El verbo συνάγεσθαι [ser congregado] es aquí un término técnico escatológico, como lo demuestra por ejemplo Test. Benj. 9,2, donde se dice del último templo: καὶ συναχθήσονται ἐκεῖ αἱ δώδεκα φυλαὶ καὶ πάντα τὰ ἔθνη [y serán congregadas allí las doce tribus y todas las naciones] (y nótese la concordancia textual con Mt 25,32: συναχθήσονται... πάντα τὰ ἔθνη [serán congregadas... todas las naciones]) [215]. Este término

[214] La pasiva συναχθήσονται implica de manera subentendida la acción de Dios, que aquí se considera como ejercida por medio de los ángeles (Mc 13,27 par.).

[215] Cf. Tb 13,15 AB συναχθήσονται (los hijos de los justos) καὶ εὐλογήσουσιν τὸν κύριον τῶν δικαίων·

συνάγειν [congregar] proviene del lenguaje de los pastores, como lo da a entender la continuación Mt 25,32 donde los pueblos son presentados como un rebaño; más exactamente, como un rebaño de ovejas blancas y de cabras negras (y no de bucos), según es uso en Palestina[216]. En *la reunión escatológica del rebaño,* aparece este siempre como disperso (cf Jn 11,51s: ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν [que Jesús iba a morir por la nación, y no sólo por la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos]). Lo mismo que συνάγειν [congregar], el verbo de sentido contrario (δια-)σκορπίζειν [dispersar] es un término técnico escatológico. Designa el tiempo de la huida antes del fin: πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται [heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas] (Mc 14,27 par.)[217].

La reunión del rebaño disperso, abandonado, y sin pastor, es el símbolo del advenimiento del tiempo de salvación, y constituye uno de los más firmes elementos de la esperanza de Israel. Todos los días, reza la Sinagoga (en la bendición 10.ª de la oración de las dieciocho peticiones) por la reunión de los desterrados. La Iglesia reza igualmente por la reunión escatológica de sus miembros, desde los cuatro vientos del cielo, en el reino (Did. 10,5). En Jn 11,51s, lo mismo que en Test. Benj. 9,2 y Mt 25,32, se nos ofrece la ima-

216 J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* ⁵, Göttingen 1958, pp. 172 s (hay traducción española).
217 Cf. Jn 10,12; 16,32.

gen de un rebaño disperso, extendido por el mundo de los paganos: Jesús muere, para que se reúna. En Test. Benj. 9,2 (cf. supra p. 92) se dice que la reunión de los pueblos dispersos sucederá cerca del nuevo templo de Dios, sobre el monte Sión. En lugar del verbo compuesto συνάγειν [congregar], encontramos en Jn 10,16 el verbo simple ἄγειν [llevar, conducir] para la reunión escatológica del rebaño formado por los paganos. El ἀγαγεῖν [(infinitivo aoristo segundo) llevar, conducir] (Jn 10,16) de las "otras ovejas" se desarrolla así: Jesús las llama, ellas obedecen su voz y se juntan en rebaño: "y habrá un solo rebaño y un solo pastor". Los textos Mt 25,32; Jn 10,16 y 11,51s dicen pues la misma cosa: el rebaño disperso de las naciones será reunido, gracias al pastor de Dios, sobre el monte Sión con el rebaño del pueblo de Dios.

En el párrafo precedente hemos evocado también una tercera imagen que se refiere a la peregrinación escatológica de los paganos: la del *Santuario del tiempo de salvación.* Más de una vez habla Jesús del templo escatológico: será edificado en tres días después de la destrucción del antiguo templo (Mc 14,58 par.); Pedro es su piedra fundamental (Mt 16,18), el Hijo del hombre la clave de la bóveda que termina el edificio (Mc 12,10 par.). Este nuevo templo siempre es concebido como el santuario universal, en el que también los paganos adoren a Dios; es lo que Jesús leía en su Biblia [218], y es lo que enseñaban los autores apocalípticos [219]. Que Jesús compar-

218 Cf. supra pp. 85s.
219 Cf. supra pp. 87ss y también pp. 92s (Test. Benj. 9,2). Citamos también como ejemplo Hen. et. 90,33: "En esta

tiera en efecto esta concepción universalista del templo escatológico, nos lo demuestra la perícopa de la purificación del templo. Quizá pudiera verse —aunque no sea cierto— una intención profunda de Jesús en el hecho de que precisamente fuera el atrio de los gentiles lo que él purifica [220]. En todo caso, ciertamente se aplican a los paganos las palabras con las que Jesús justifica su acción: ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν [mi casa será llamada casa de oración para todas las gentes] (Mc 11,17 = Is 56,7; cf. el contexto supra pp. 85s) [221]. Jesús declara expresamente que prepara a las naciones el lugar de adoración. La hora escatológica ha llegado [222]: el santuario profanado se purifica [223]; Dios toma posesión de su templo. Aquí comienza la renovación de Israel que será coronada cuando los pueblos afluyan por las puertas de la casa de Dios, abiertas día y noche [223a] para adorar al Se-

casa se reunirán todos los desterrados y los dispersos, y todos los animales de los campos y todas las aves del cielo".

[220] E. Lohmeyer, "Die Reinigung des Tempels", en *Theol. Blätter* 20, 1941, pp. 257ss; *Kultus und Evangelium*, Göttingen 1944, pp. 44ss insiste tenazmente —demasiado tenazmente a mi juicio— sobre este punto. Si Jesús purifica precisamente el atrio de los gentiles, está motivado desde luego y simplemente por el hecho de que los cambistas armaban allí sus mesas tres semanas antes de la Pascua, cuando el impuesto del templo era exigible (Seq. 1,3; por consiguiente, no todo el año...).

[221] La falta de las tres últimas palabras en Mt 21,13 y en Lc 19,46, no ha de ser necesariamente considerada como un reflejo de la destrucción del templo en el año 70 dJC; sencillamente puede tratarse de una cita abreviada.

[222] Κληθήσεται es un futuro escatológico.

[223] J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh 1930, pp. 35-44.

[223a] Cf. Is 60,11; Miljama 12,13s; 19,5s (cf. supra nota 198); Ap 21,25.

ñor [223b]. Otra vez está Juan de acuerdo con los sinópticos cuando hace decir por Jesús a la Samaritana que llega la hora en que las diferencias nacionales y confesionales serán abolidas, y en que ya no habrá más que una sola comunidad que adorará al Padre en espíritu y en verdad (Jn 4,21.23). La misma idea encontramos en Jn 12,20ss: los Ἕλληνες [griegos] que han venido a Jerusalén en peregrinación y que quieren ver a Jesús, son para él los representantes de todo el mundo pagano, que ha de afluir para adorar a Dios después de la muerte y resurrección de Jesús (Jn 12,23; cf. pp. 50ss); y son por consiguiente, en cuanto tales, como dice Bengel con frase admirable, praeludium regni Dei.

Jesús expresa la misma idea con imágenes siempre nuevas. Nos la presenta Mt 5,14. G. von Rad ha demostrado que la "ciudad situada en la cima de un monte", que no puede quedar oculta, *es la ciudad de Dios sobre el monte del mundo* [224]. Así solamente, en efecto, el οὐ δύναται [no puede] alcanza su pleno sentido de "imposibilidad": es inimaginable que la gloria de la ciudad de Dios pueda permanecer oculta. De nuevo, la idea de

[223b] "The two issues, abolition of the old material Temple and inclusion of the Gentiles, are closely linked both in the Sayings of Jesus and the later Catechesis of the Church, so that the two problems are fundamentally one and the same" advierte justamente A. COLE, *The New Temple*, Londres 1950, p. 31. Que la renovación del templo y la peregrinación de los pueblos estuviesen indisolublemente ligadas en la esperanza escatológica de la Iglesia primitiva, lo demuestra por ejemplo Hch 15,16s (cf. Apocalipsis 21,22ss).

[224] "Die Stadt auf dem Berge", en *Evang. Theol.* 8, 1948/49, pp. 439-447.

la afluencia de los paganos está incluida en esta palabra: porque es idea permanente, encontrada innumerables veces en el AT y en la literatura judaica tardía, que la luz de la ciudad de Dios, el "kabhodh" radioso de Yahvéh, es la señal que llama a los pueblos a la peregrinación escatológica [225]. Otro logion está ligado estrechamente con Mt 5,14: el de la lámpara que no se la pone bajo el celemín (es decir que no se la apaga [226]), sino que tiene su sitio en el candelero (Mc 4,21; Mt 5,15; Lc 8,16; 11,33). El examen del contexto muestra que esta palabra ha sido diversamente interpretada por los evangelistas [227]; pero en cualquier caso, implica una comparación de la actividad de Jesús con la aparición de la *luz escatológica* [228], o sea con la luz de la revelación de Dios que llama los pueblos hacia Sión. Verosímilmente en este sentido se ha de comprender también el miembro de la frase añadido por Lucas, quien trae dos veces este logion: ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι βλέπωσιν τὸ φῶς [para que los que entren vean la luz] (Lc 8,16; 11,13) [229].

La *fuente de vida* que salta de la roca sagrada y apagará la sed primero de Israel y después del mundo entero, tiene el mismo carácter universal

[225] Los materiales los ha reunido abundantemente S. Aalen, *Die Begriffe "Licht" und "Finsternis"*, Oslo 1951.

[226] J. Jeremias, "Die Lampe unter dem Scheffel", en ZNW 39, 1940, pp. 237-240.

[227] Mt 5,15 compara la luz a los discípulos, Mc 4,21 al evangelio, Lc 11,33 al mismo Jesús (cf. Lc 11,29-32) o a la luz interior (cf. Lc 11,34-36).

[228] J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*[5], Göttingen 1958, pp. 103s (hay traducción española).

[229] Ibidem, p. 36, cf. Jn 8,12: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου.

que la luz escatológica[230]. Según Za 14,16 los restos supervivientes de todas las naciones subirán cada año a la montaña de Dios para celebrar la fiesta de los Tabernáculos (cuyos ritos tienen por objeto pedir a Dios lluvia para el año venidero[231]); "y para aquella familia de la tierra que no suba a Jerusalén a postrarse ante el rey Yahvéh Sebaot no habrá lluvia" (Za 14,17). En las dos orillas del río del agua de vida que brota del trono de Dios y del cordero (Ap 22,1) crecen los árboles de la vida, cuyas hojas "sirven de medicina para los gentiles" (Ap 22,2). Cuando Jesús (según Jn 7,37s) el día de la fiesta de los Tabernáculos se presentó a sí mismo como la verdadera roca que da al mundo el agua de vida[232] y clama: "Si alguno tiene sed, venga a mi, y beba el que crea en mí"; esta llamada joánnica del Salvador se refiere también a la imagen de la peregrinación escatológica de los pueblos[233].

Tenemos ahora que mencionar la imagen de la *herencia*. El verbo κληρονομεῖν [heredar] se convirtió en el judaísmo tardío en un término técnico escatológico; designaba la participación en la gloria futura[234]. También Jesús emplea siempre κληρονομεῖν en ese sentido, y en Mt 25,34 aplicándolo desde luego a los paganos: "Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del

[230] J. JEREMIAS, *Golgotha* (= Angelos Beih. 1), Leipzig 1926, pp. 54-58, 60-64, 82-85.
[231] Ibidem, pp. 60ss.
[232] J. JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh 1930, p. 49, cf. Jn 4,14; 1 Co 10,4.
[233] Cf. B. SUNDKLER, *op. cit.* (cf. nota 124), 1937, pp. 31s.
[234] W. FOERSTER, ThW III, pp. 779ss.

reino preparado[235] para vosotros desde la creación del mundo". La metáfora de la "herencia" está ligada por consiguiente a la certeza de la participación de los paganos en el mundo venidero, y para cuya posesión van hacia el trono de gloria; y esta comprobación es valedera para todos los pasajes en los que Jesús emplea el verbo κληρονομεῖν. Porque no hay más que una herencia.

En el libro etiópico de Henoc, las palabras "herencia" y "mansión" están empleadas paralelamente (39,8; 71,16)[236]: puédese pues concluir que las "*muchas mansiones*" de que habla Jn 14,2 están tomadas en el mismo sentido universalista que el κληρονομεῖν de los Evangelios sinópticos.

A la herencia escatológica pertenecen indisolublemente la *alegría de los tiempos de salvación* que Mt 25,21.23 describe como un festín gozoso (cf. nota 211), Lc 15,7.10 como la alegría de Dios, Jn 4,36 como el gozo común del que siembra y del que recoge, Jn 15,11; 16,24; 17,13 como la alegría perfecta (= simcha shelema = la alegría del tiempo del Mesías)[236a]. La interpelación οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου [los benditos de mi padre] (Mt 25,34) designa a los justos de entre los paganos, en cuanto que son partícipes de la alegría perfecta.

[235] El empleo de la pasiva evita escribir el nombre de Dios.
[236] W. FOERSTER, ThW III, p. 780,40s.
[236a] BILLERBECK II, pp. 429s, 566.

En la parábola del grano de mostaza, la revelación gloriosa del reino es comparada a un árbol alto (Mc 4,32: δένδρον [árbol]; Mt 13,32; y par. Lc 13,19) "y echa ramas tan grandes que *las aves del cielo* anidan (κατασκηνοῦν [plantar una tienda, acampar]) a su sombra" (Mc 4,32 par.). El árbol que da protección a las aves es ya en el AT imagen corriente para figurar un reino poderoso que protege a sus súbditos (Ez 17,23; 31,6; Dn 4,9; 11,18). "Las aves del cielo son los pueblos paganos", dice el Midhrash [237]. Y el verbo κατασκηνοῦν —lo mismo que el verbo simple σκηνοῦν considerado frecuentemente como término técnico escatológico— está empleado en la "Oración de Asnat" para los paganos que buscan refugio en la ciudad escatológica de Dios: "Tu nombre será 'ciudad de refugio' porque dentro de ti muchos paganos se refugiarán (ἐν σοὶ καταφεύξονται ἔθνη πολλά) y bajo tus alas habitarán (κατασκηνώσουσιν), y muchos paganos serán protegidos por ti" [238]. La parábola del grano de mostaza expresa pues también la idea de la peregrinación escatológica de los pueblos, cuando habla de las bandadas de pájaros que anidan a la sombra del mostazo.

Si hemos interpretado bien Mc 14,9 y Mt 24,14 (cf. pp. 26ss) el empleo de la pasiva κηρύσσεσθαι [ser anunciado], que evita escribir el nombre de Dios, se explica en estos dos pasajes por la figura de *la llamada escatológica del ángel* (cf. Ap 14,6s).

[237] Midhr. Ps 104, parr. 13, sobre Sal 104,12; cf. Hen. et. 90,33 (cf. supra nota 219); b. 'A.Z. 41a. En j. 'A.Z. III, 42c,44; Num. R. 13, sobre Nm 7,13, la comparación de los paganos con las aves se funda en Is 10,14.

[238] Cap. 15, ed. BATIFOL (cf. supra nota 10) 61, pp. 9ss.

Y por la boca de un ángel, en la última hora, será anunciada la victoria definitiva de Dios; y este anuncio será hecho a todos los pueblos de la tierra (Mt 24,14: εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν [para testimonio a todas las naciones]; Mc 14,9: εἰς ὅλον τὸν κόσμον [a todo el mundo]; siendo εἰς [a, (idea de movimiento)] la traducción del *le-* arameo, que se refiere a todos los oyentes del mensaje; cf. supra nota 78). Esta misma representación de la llamada del ángel está en el συναχθήσονται [serán congregados] de Mt 25,32 que se aplica igualmente a los pueblos paganos (cf. Mc 13,27: ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτούς [enviará a los ángeles y coreunirá a los elegidos]). La proclamación del comienzo del esjaton por los mensajeros celestiales de Dios es para los pueblos la señal de la peregrinación escatológica.

Los ángeles que anuncian el comienzo del fin, forman parte del cortejo del Hijo del hombre (Mc 8,38 par.; 13,27 par.; Mt 25,31); son como el trono del Hijo del hombre (Mt 19,28; 25,31; cf. Mc 14,62 par.), la manifestación visible de su δύναμις [fuerza, poder] (Mc 13,26 par.) de su δόξα [gloria] (Mc 8,38 par.; 10,37; 13,26 par.; Mt 19,28; 25,31) y de su βασιλεία [reino] (Mt 16,28; 20,21; Lc 22,29). Todos los pasajes citados, sin excepción, se refieren a Dn 7,14 [239], en donde se dice del Hijo del hombre que le han sido dados el poder, la gloria y el reino, a fin de que "todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvan". Por consiguiente, dondequiera que Jesús habla

239 J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,* Assen 1954, pp. 149ss.

del poder, de la gloria y del reino del Hijo del hombre cuando vuelva, esas palabras se aplican también al mundo pagano.

Vamos a mencionar por fin un texto de especial importancia. En Mt 5,35 prohibe Jesús jurar por Jerusalén, ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως [porque es la ciudad del gran rey]. La calificación de "gran rey" aplicada a Dios viene del AT, donde aparece cuatro veces (Ml 1,14; Sal 47,3; 48,3; 95,3). En esos cuatro pasajes designa a Dios como Señor del mundo, a cuya soberanía están sometidos todos los pueblos de la tierra. Mt 5,35 —como lo demuestra la frase "ciudad del gran rey"— cita el Sal 48,3: "colina de gallarda esbeltez, alegría de toda la tierra; el monte Sión, confín del Norte, ciudad es del gran rey". Por eso Jesús prohibe a sus discípulos jurar por Jerusalén, porque la montaña de Sión es la ciudad del Señor de las naciones [240], a cuya gloria no debe atentar ningún juramento inconsiderado. Así, la calificación de "gran rey" aplicada a Dios por Mt 5,35 expresa la universalidad de la soberanía divina. Esta comprobación tiene la máxima importancia: porque en efecto demuestra que la expresión βασιλεία τῶν οὐρανῶν [reino de los cielos] o βασιλεία τοῦ θεοῦ [reino de Dios] empleada *tantas veces* por Jesús, y que es como el centro de su mensaje, *incluye al mundo pagano.* Mt 25,34 donde se dice que Dios preparó la βασιλεία [reino] desde la creación del mundo para los justos de entre los paganos, confirma esta comprobación.

240 Referencias rabínicas para Jerusalén futura metrópoli mundial: Midhr. Ps 36, parr. 6; Midhr. Cant 1,5.

Así es pues como Jesús esperó y anunció la incorporación, prometida por los profetas, de los paganos al reino de Dios: *como un acto escatológico del poder de Dios, como la última gran revelación de la gracia de Dios.* Por última vez: Dios suscita la vida, de la muerte; los hijos de Abraham, de las piedras, cuando en la hora de la revelación última llama a los pueblos a Sión y borra todas las diferencias terrenas en el seno del pueblo universal de Dios, donde se funden judíos y paganos.

Esta conclusión (Jesús espera la incorporación de los paganos al pueblo de Dios como un acto escatológico del poder de Dios) resuelve la contradicción aparente que habíamos visto: *por una parte* Jesús limitó su actividad a Israel y prohibió, durante su vida, a sus discípulos franquear las fronteras de Israel; pero *por otra parte,* prometió constante y firmemente a los paganos la participación en el reino de Dios. Es que la llamada a Israel y la incorporación de los paganos al reino de Dios son dos acontecimientos consecutivos de la historia de la salvación. La actitud de la comunidad primitiva para con los paganos se nos ofrece con una nueva luz. No fue una actitud de un particularismo estrecho, aun cuando la comunidad primitiva dirigió su mensaje primeramente a Israel; sino que enfocó la historia de la salvación de la misma manera que Jesús, y como Jesús, esperaba el reino de Dios universal al fin de los tiempos.

Sólo nos queda por resolver una cuestión. ¿Por qué Jesús establecía separación tan tajante entre

su misión presente en el seno de Israel y la llamada final de Dios a los paganos? ¿Por qué evita todo lo posible cualquier anticipación sobre esa llamada final? ¿Por qué reserva tan exclusivamente a Dios la llamada a los paganos? Ya que el propio Jesús no da respuesta directa a estas preguntas, haremos bien tomando como punto de partida la respuesta de la primitiva Iglesia. Y esta respuesta es la siguiente: habían de cumplirse dos condiciones previas, antes de que la llamada de Dios a los paganos pudiera hacerse oir.

1. La promesa de salvación hecha a los "padres" (Rm 15,8) y "a los hijos de los profetas y de la alianza" (Hch 3,25) habría de realizarse primero; el pan, primero se repartiría a los hijos, antes de que la incorporación de los pueblos paganos al pueblo de Dios se llevara a cabo. Esta frase expresa la convicción general de la cristiandad. "Del judío primeramente", se dice no solo en Pablo (Rm 1,16; 2,9s) sino también en Hch 3,26 (ὑμῖν πρῶτον [para vosotros en primer lugar]); 13,46 (ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ [era necesario anunciaros a vosotros en primer lugar la palabra de Dios]) y Mc 7,27 (ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα [deja primero que se sacien los hijos]) [241]. Conforme a este principio "del judío primeramente", Pablo, según el relato de los Hechos, entra primero siempre en las sinagogas; lo cual está confirmado por la 1.ª Epístola a los Corintios, de la que resulta que la cuna más antigua de la comunidad corintia era judeo-cristiana. Es menester ante

[241] J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenague 1954, p. 256.

todo que "se reconstruya la tienda de David que está caída" (Hech 15,16s = Am 9,11s LXX), para que los paganos busquen al Eterno (la misma idea está expresada en Rm 11,12b.15b)[242]. Esta antigua fórmula cristiana "del judío primeramente" que expresa la convicción de que la oferta del Evangelio a Israel debía preceder a la incorporación de los paganos al pueblo de Dios, es una fórmula que se remonta al propio Jesús, según puede deducirse de Mt 10,5s:

"No toméis el camino de los gentiles
ni entréis en la provincia de Samaría;
dirigíos más bien
a las ovejas perdidas de la casa de Israel."

Esta prohibición parece como una defensa contra una opinión contraria[243]. Opinión que sin duda se había abierto camino entre los discípulos: la hora escatológica había sonado ya; la hora en que el reino de Dios había de ser proclamado en el mundo entero. Jesús declara que esa hora no había llegado aún. Es menester primero que se haga a Israel la ofrenda de la salvación.

2. La segunda condición previa a la llegada de la hora escatológica de Dios, está en el Evangelio según Juan que nos la designa de manera bien clara: éste en efecto, como ya hemos visto

[242] Solamente cuando Israel se obstina en rechazar el evangelio, la palabra παραζηλοῦν ("excitar el celo" Dt 32,21) atraerá la atención de Pablo sobre este misterio: era voluntad de Dios "excitar el celo" de Israel por la conversión de los paganos (Rm 11,11.25s). Pero esto desborda el marco de nuestro estudio.

[243] J. Munck, *op. cit.* (cf. nota 241), p. 254.

en las pp. 50ss, no cesa de insistir sobre el hecho de que la hora de los paganos vendrá después de la cruz. Que esta opinión fuera también la de Jesús, lo vemos confirmado en las palabras de la Cena. La sangre del verdadero cordero pascual había de ser derramada "por muchos hombres" (Mc 14,24), el rescate había de ser pagado "por muchos hombres" (Mc 10,45); es decir por los innumerables hombres de todas las naciones (Is 53,11s)[244], antes de que pudiera ser instaurado el reino de Dios universal.

Jesús consideraba que su función terrena era preparar la hora de la revelación gloriosa realizando esas dos condiciones. "Si Jesús va hacia Israel, es porque su misión se dirige al mundo entero"[245]. Lo cual significa que su ofrecimiento de salvación a Israel, lo mismo que su muerte redentora, son al mismo tiempo actos cumplidos en favor de los paganos. Este ofrecimiento y esta muerte suceden *para que* la incorporación de los paganos al pueblo de Dios escatológico pueda realizarse. La predicación de Jesús es la condición, su muerte es la puesta en acción, su vuelta es la realización del pueblo de Dios de los últimos días y del reino de Dios en el mundo entero.

244 Sobre el empleo inclusivo semitizante de πολλοί en estos dos pasajes (= la gran multitud formada por muchos hombres, por hombres innumerables) cf. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*², Göttingen 1949, pp. 91-93, 108-111, y el artículo πολλοί en ThW VI, pp. 536-545. Sobre la cuestión de saber si Jesús se consideró como el Siervo de Yahvéh de Is 53, cf. ThW V, pp. 709-713 Sobre la antigüedad de Mc 10,45 (y lo mismo con relación a Lc 22,27), cf. J. Jeremias, "Das Lösegeld für Viele (Mk 10,45)", en *Judaica* 3, 1947, pp. 249-264.

245 J. Munck, *op. cit.* (cf. nota 241), p. 266.

Parte Cuarta
Conclusión

¿Y LA MISION?

¿Y qué resulta, desde el punto de vista puramente escatológico de Jesús, al que hemos llegado; qué resulta para la misión de hoy? ¿La declararemos supérflua, ya que hemos comprobado que, según el mensaje de Jesús, será un acto del poder divino lo que en la última hora llamará a los paganos al reino de Dios? Muy al contrario. Nada de eso.

Las comprobaciones a que nos ha llevado nuestro discurso dan a la misión sólidas y hondas raíces en la historia que Dios persigue para la salvación del mundo. En efecto, las palabras de Jesús relativas a los paganos son:

1.° Una exhortación a la humildad, que la misión no puede menos de oír. No somos nos-

otros los que realizamos los designios de Dios. No es nuestra predicación la que determina la conversión del mundo pagano. *El propio Jesús no cristianizó al mundo, sino que murió en una cruz.* Dios es el que hace todo... La más honda expresión del pensamiento de Jesús suena en nuestros oídos cuando oímos aquellas palabras relativas a los paganos: "Tomad pues a Dios en serio, tomad de verdad en serio a Dios y la grandeza de su gracia" [246].

Pero al mismo tiempo, las palabras de Jesús sobre los paganos son también:

2.º Una revelación de la grandeza y de la responsabilidad de la obra misionera. Con la Pascua, ha comenzado el fin. La misión es un primer principio de la acción divina que, al final de los tiempos, ha de llamar a los paganos. En la misión, Dios mismo es el que obra. Y en cuanto acción escatológica de Dios, es una anticipación de la entronización visible del Hijo del hombre, y por tal razón, la marca distintiva de la época que va desde la Pascua hasta la parusía [247]. Los "primogénitos" de entre los paganos son la señal, las arras del cumplimiento, el don parcial que anuncia el don total y definitivo. Lo mismo que la justificación, el espíritu, la adopción por Dios, la participación común en la santa cena son dones de la gracia de Dios para los tiempos de expectativa antes del cumplimiento, así también los paganos son conducidos por Dios mismo a la

[246] Cf. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*[5], Göttingen 1958, pp. 127ss (hay traducción española).
[247] S. KNAK, "Neutestamentliche Missionstexte nach neuerer Exegese", en *Theologia Viatorum* V, 1954, p. 48.

Iglesia de Jesucristo. *La misión es una parte del cumplimiento final,* una prueba tangible dada por Dios de la entronización del Hijo del hombre, *una escatología en vías de realizarse.* Por ella, Dios nos concede la gracia de poder ya trabajar en la venida de aquella hora de salvación que describe Is 25: los paganos a la mesa de Dios para el convite sagrado (v. 6), la venda que cubría sus ojos rasgada (v. 7), la muerte definitivamente consumida (v. 8).